جمهورية مصر العربية
دار الإفتاء المصرية

موسوعة الفتاوى المؤصلة

من دار الإفتاء المصرية

المجلد الأول

القاهرة
١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م

الفريق الشرعي الذي قام على إخراج موسوعة الفتاوى المؤصلة:

* أ / أحمد ممدوح سعد

(أمين الفتوى ومدير إدارة الأبحاث الشرعية)

* أ / أيمن عارف عبد الغني

(أمين الفتوى والباحث بإدارة الأبحاث الشرعية)

* أ / مصطفى عبد الكريم محمد

(أمين الفتوى والباحث بإدارة الأبحاث الشرعية)

* أ / هشام ربيع إبراهيم

(الباحث بإدارة الأبحاث الشرعية)

* أ / أحمد محمود علي

(الباحث بإدارة الأبحاث الشرعية)

* أ / محمود أبو المجد شبيب

(الباحث بإدارة الأبحاث الشرعية)

قام بالمراجعة الشرعية:

* فضيلة الدكتور/ مجدي محمد عاشور

(المستشار الأكاديمي لمفتي الديار المصرية وأمين الفتوى بدار الإفتاء المصرية)

ولا يفوتنا أن نثمِّن المجهودات التي قام بها كل من:

* إدارة المراجعة والتدقيق اللغوي
* إدارة الإصدارات

في سبيل إخراج هذه الموسوعة

بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

تقـــديم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه.. وبعد:

فإن دار الإفتاء المصرية تقوم بدور رياديٍّ فعَّالٍ في الجانب الإفتائي والبحث الفقهي، وبيان ما التبس على المسلمين من أمور دينهم ودنياهم وكل ما استجد على ساحة الحياة المعاصرة.

ولا شك أن البحث العلمي دائمًا يمثل نقطة البدء لتقدم الأمم وازدهار الحضارات، وأن حركة البحث العلمي عامة، والفقهي خاصة، هي من المظاهر الدالة على تفاعل المسلمين مع واقعهم المعاصر واستمرارية تواصلهم مع تراثهم الأصيل في علاقة تكاملية مبتغاها الأساسي: القيام بواجب الاستخلاف الإلهي للإنسان، والسعي للإصلاح في الأرض، والارتقاء بالإنسان المُكَرَّم في أصل خِلْقته؛ ولذا فحركة البحث الفقهي تستتبع الحفاظ على الهوية الحضارية للمسلمين، وتبرهن على تميز جوهرها بأعمق عوامل البقاء وعلى تساميها عن التقيد بالزمان أو المكان أو الأشخاص أو الأحوال.

ومن مظاهر حركة البحث الفقهي الإسلامي: الفتوى الفقهية، وهي عملية تطبيقية تربط بين العلم الشرعي النظري وبين الواقع المتغير الملموس وفقا لقواعد وأصول محددة؛ لتعمل على تحقيق المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية، وهذا يعني أن الإفتاء صناعة فنية تتطلب المتخصصين، وتحتاج للتعامل الدقيق مع الأدوات والمعطيات؛ لتخرج الفتوى محقِّقةً مصالح العباد ومراعية أحكام الشريعة، وإذا لاحظنا واقعنا المعاصر وما يجري فيه

من التطور والتغير بل والتدهور للأسف؛ ظهرت حاجتنا الماسة إلى إبراز حقيقة البحث الفقهي المعتمد في إصدار الفتاوى من خلال بيان أصوله النظرية وفروعه ونماذجه التطبيقية.

ومع الابتلاء بتصدر غير المؤهلين للإفتاء في هذا العصر -وكثيرٌ ما هم- في مختلف وسائل الإعلام، وما أحدثوه من فوضى وتخبط وحيرة لدى عامة المسلمين ، تتأكد الحاجة إلى إظهار الحِرَفِيَّة في صناعة الفتوى وإبراز تفاصيل العملية الذهنية التي تدور في عقل المفتي ليصل في نهايتها إلى الحكم الشرعي الصحيح في مسألة مخصوصة أو واقعة معينة، فيتدرج بادئًا بالتصوير ثم التكييف ثم الحكم ثم التدليل ثم التنزيل والإفتاء، وحينئذ يكون البحث العلمي الرصين هو العلامة الفارقة بين الفتاوى الشرعية المؤصلة، وبين الكلام المرسل على عواهنه، وهو في الوقت ذاته العصمة الحقيقية للأمة من اتباع الشيطان؛ كما قال تعالى: ﴿ **وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلا** ﴾ [النساء: ٨٣].

وحرصًا من دار الإفتاء المصرية على نشر صناعة الفتوى الصحيحة فإنها تدعو العلماء والفقهاء وطلبة العلم في التخصصات الشرعية كلها إلى الاهتمام بهذا الجانب والتوسع فيه وتحويله إلى بحوث أكاديمية ورسائل علمية، وتأصيله تأصيلًا تفصيليًّا من أجل انطلاق البحث العلمي بأحكم صوره؛ فكم نحتاج في عصرنا هذا إلى البحث العلمي المتخصص، وإلى التعمق والبعد عن التعميم والسطحية، وإلى الجمع بين الأصالة والتجديد،

وإلى العناية بالبعد الإنساني في الخطاب الإسلامي، وإلى التصدي بقوة وحكمة للقضايا المثارة، وتغليب المنطق العلمي القائم على الإقناع والبعد عن الخطاب الإنشائي، والجمع بين المثالية والواقعية، وإبراز الأبعاد التربوية والروحية والحضارية في الخطاب الإسلامي.

كما يجب مراجعة إدراك الواقع كل حين؛ بما فيه التمييز بين الشخصية الطبيعية والشخصية الاعتبارية، والفرق بين فقه الأمة وفقه الأفراد، وطريقة الاختيار الفقهي سواء أكان من جهة رجحان الدليل الجزئي، أم من جهة مراعاة المصلحة، أم بالانتقاء في كل مسألة على حدة من الفقه الإسلامي الواسع الموروث فيما فيه اجتهاد من السابقين مع القيام باجتهاد جديد في المسائل المحدثة، مع مراعاة جهات التغيّر الأربع: الزمان والمكان والأشخاص والأحوال؛ حتى نحقق المصالح ولا نخرج عن المقاصد الشرعية أو الإجماع الثابت الواضح، وبذلك نأخذ جانب النسبية في البحث العلمي والاجتهاد الفقهي ونتائجه؛ لأنه جهد بشري، مع الإيمان بأن النص المقدس من كتابٍ أو سُنَّةٍ صحيحةٍ مطلقٌ.

وقيامًا بالدور المنوط بدار الإفتاء المصرية في نشر الإسلام الوسطي المعتدل المتمثل في منهج الأزهر الشريف، كلفنا الفريق الشرعي في إدارة الأبحاث الشرعية بدار الإفتاء المصرية باستقراء الواقع وانتقاء عدد من المسائل والموضوعات والقضايا التي تشغل الأذهان، وتعمُّ بها البلوى؛ لعمل فتاوى شرعية فيها، على أن تكون متنوعة في مختلف أبواب العلم والفقه، مع بيانها بيانًا شافيًا، وألا يقتصر فيه الأمر على ذكر الحكم في المسائل بصورة موجزة، ولا

يصل فيه الأمر إلى حد الاستقصاء والاستفاضة في العرض والذي لا يستفيد منه سوى المتخصصين، وإنما وقع الاختيار على منهج وَسَطِيٍّ جامع بين خصائص البيان الشرعي الموجز المفهوم لكل قارئ، وبين خصائص البحث الفقهي المتعمق المقصود لكل متفقه، فقام الفريق بالعمل على تأصيل تلك الفتاوى المختارة تأصيلا علميًّا، ثم تقسيمها وترتيبها وفهرستها وفقًا لشجرة الأبواب الفقهية؛ ليتبلور ذلك الجهد والعمل في صورة هذا الكتاب الموسوم بـ«موسوعة الفتاوى المؤصلة» الصادرة عن إدارة الأبحاث الشرعية بدار الإفتاء المصرية، وهو جهد سنين من العمل الدؤوب والبحث المتواصل من ذلك الفريق الذي تدرب على مهارات البحث الفقهي وعملية الإفتاء في صورتها المكتوبة.. فشَكَرَ اللهُ لهم ولمن عاونهم في هذا الصنيع الذي نرجو أن ينفع الله به كل من طالعه وأفاد منه ونشره، وعمل على إشاعة منهجه في منطلقه وأدواته ومقاصده والمبني على أصول منهج الأزهر الشريف، وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أ.د/ علي جمعة

مفتي الديار المصرية

المقــدمة

منزلة الفتوى وأهميتها

الفتوى لغة: اسم مصدر بمعنى الإفتاء، أي الإبانة عن الأمر، ورفع الإشكال عنه، والفتيا تبيين المشكل من الأحكام، ويقال: أفتيت فلانا رؤيا رآها: إذا عبرتها له [لسان العرب لابن منظور مادة (فتا) ١٥/ ١٤٧، ط. دار صادر] ومنه قوله تعالى حاكيا عن عزيز مصر: ﴿**يا أيها الملأ أفتوني في رؤياي**﴾ [يوسف: ٤٣].

والفتوى في الاصطلاح: الإخبار عن الحكم الشرعي لا على وجه الإلزام [مواهب الجليل للحطاب ١/ ٣٢، ط. دار الفكر].

ويتضح ما للفتوى من منزلة في الشريعة الإسلامية من عدة أوجه: منها أن الله تعالى أفتى عباده، قال سبحانه: ﴿**ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن**﴾ [النساء: ١٢٧]، وقال: ﴿**يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة**﴾ [النساء: ١٧٦]، ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتولى هذا المنصب في حياته، وكان ذلك من مقتضى رسالته، وقد كلفه الله تعالى بذلك حيث قال: ﴿**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون**﴾ [النحل: ٤٤]، فالمفتي خليفة النبي صلى الله عليه وسلم في أداء وظيفة البيان، وقد تولى هذه الخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه الكرام، ثم أهل العلم بعدهم، وتظهر أهميتها في أنها قول على الله تعالى؛ لأنها بيان أحكام الله تعالى، وتطبيقها على أفعال الناس، كأن الله سبحانه وتعالى يقول للمستفتي: حق عليك أن تفعل، أو حرام عليك أن

تفعل؛ ولذا شبه القرافي المفتي بالترجمان عن مراد الله تعالى [الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام ص٤٣، ط. مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب]، وجعله ابن القيم بمنزلة الوزير الموقع عن الملك قال: «إذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسماوات». [إعلام الموقعين ١/ ٨، ط. دار الكتب العلمية]

وجعله الإمام النووي وارثَ الأنبياء فقال: «اعْلَمْ أَنَّ الإِفْتَاءَ عَظِيمُ الْخَطَرِ، كَبِيرُ الْمَوْقِعِ، كَثِيرُ الْفَضْلِ، لأَنَّ الْمُفْتِيَ وَارِثُ الأَنْبِيَاءِ -صَلَوَاتُ اللهِ وَسَلامُهُ عَلَيْهِمْ- وَقَائِمٌ بِفَرْضِ الْكِفَايَةِ وَلَكِنَّهُ مُعَرَّضٌ لِلْخَطَأِ؛ وَلِهَذَا قَالُوا: الْمُفْتِي مُوَقِّعٌ عَن اللهِ تَعَالَى، وَرُوِّينَا عَنِ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ قَالَ: الْعَالِمُ بَيْنَ اللهِ تَعَالَى وَخَلْقِهِ، فَلْيَنْظُرْ كَيْفَ يَدْخُلُ بَيْنَهُمْ. وَرُوِّينَا عَنِ السَّلَفِ وَفُضَلاءِ الْخَلفِ مِن التَّوَقُّفِ عَنِ الْفُتْيَا أَشْيَاءَ كَثِيرَةً مَعْرُوفَةً نَذْكُرُ مِنْهَا أَحْرُفًا تبَرُّكًا، وَرُوِّينَا عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى قَالَ: أَدْرَكْتُ عِشْرِينَ وَمِائَةً مِنَ الأَنْصَارِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم يُسْأَلُ أَحَدُهُمْ عَنِ الْمَسْأَلَةِ فَيَرُدُّهَا هَذَا إِلَى هَذَا، وَهَذَا إِلَى هَذَا، حَتَّى تَرْجِعَ إِلَى الأَوَّلِ». [المجموع شرح المهذب ١/ ٤٠، ط. دار الفكر]

مفهوم الفتوى المؤصلة

والفرق بينها وبين الفتوى غير المؤصلة، وبين البحث الفقهي

التأصيل: على وزن التفعيل، ومن معاني هذا المصدر التصيير، والتحويل، والمبالغة، أي صار له أصل، وتحول الشيء إلى أصله، وبلغ الشيء أصله، فمعنى الفتوى المؤصلة هو: تصوير المسألة تصورًا صحيحًا، ومراجعة المتخصصين إن دعت الحاجة إلى ذلك؛ وذلك بحسب طبيعة المسألة، ثم ذكر الرأي المختار فيها مع عرض أدلته وذكر وجه الدلالة من كل دليل منها، ثم الإشارة إلى بعض الآراء والمذاهب الأخرى فيها، ومناقشة بعض أدلتهم ودفعها، وهذا الترتيب ليس مقصودا، فقد يبدأ بالرأي المختار، وقد يؤخر النص على اختياره بعد مناقشة أدلة جميع الاتجاهات والآراء، وذلك كله في ضوء القواعد العلمية المتبعة في البحث العلمي مع تفعيل العلوم اللغوية والشرعية العقلية منها والنقلية ما أمكن.

وذكر الدليل ووجه الدلالة منه مهم في تأصيل الفتوى، قال ابن القيم في إعلام الموقعين عن رب العالمين: «يَنْبَغِي لِلْمُفْتِي أَنْ يَذْكُرَ دَلِيلَ الْحُكْمِ وَمَأْخَذَهُ مَا أَمْكَنَهُ مِنْ ذَلِكَ، وَلا يُلْقِيهِ إلَى الْمُسْتَفْتِي سَاذَجًا مُجَرَّدًا عَنْ دَلِيلِهِ وَمَأْخذِه؛ فَهَذَا لِضِيقِ عَطَنِهِ وَقِلَّةِ بِضَاعَتِهِ مِنَ الْعِلْمِ، وَمَنْ تَأَمَّلَ فَتَاوَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم الَّذِي قَوْلُهُ حُجَّةٌ بِنَفْسِهِ رَآهَا مُشْتَمِلَةً عَلَى التَّنْبِيهِ عَلَى حِكْمَةِ الْحُكْمِ وَنَظِيرِهِ، وَوَجْهِ مَشْرُوعِيَّتِهِ، وَهَذَا كَمَا ((سُئِلَ عَنْ بَيْعِ الرُّطَبِ بِالتَّمْرِ، فَقَالَ: أَيَنْقُصُ الرُّطَبُ إذَا جَفَّ؟ قَالُوا: نَعَمْ، فَزَجَرَ عَنْهُ))، وَمِنَ الْمَعْلُوم أَنَّهُ كَانَ يَعْلَمُ نُقْصَانَهُ بِالْجَفَافِ، وَلَكِنْ نَبَّهَهُمْ عَلَى عِلَّةِ التَّحْرِيمِ وَسَبَبِهِ. وَمِنْ هَذَا

قَوْلُهُ لِعُمَرَ وَقَدْ سَأَلَهُ عَنْ قُبْلَةِ امْرَأَتِهِ وَهُوَ صَائِمٌ، فَقَالَ: ((أَرَأَيْتَ لَوْ تَمَضْمَضْتَ ثُمَّ مَجَجْتَهُ، أَكَانَ يَضُرُّ شَيْئًا؟ قَالَ: لا))، فَنَبَّهَ عَلَى أَنَّ مُقَدِّمَةَ الْمَحْظُورِ لا يَلْزَمُ أَنْ تَكُونَ مَحْظُورَةً؛ فَإِنَّ غَايَةَ الْقُبْلَةِ أَنَّهَا مُقَدِّمَةُ الْجِمَاعِ، فَلا يَلْزَمُ مِنْ تَحْرِيمِهِ تَحْرِيمُ مُقَدِّمَتِهِ، كَمَا أَنَّ وَضْعَ الْمَاءِ فِي الْفَمِ مُقَدِّمَةُ شُرْبِهِ، وَلَيْسَتِ الْمُقَدِّمَةُ مُحَرَّمَةً». [إعلام الموقعين ٤/ ١٢٣ ط دار الكتب العلمية]

أما الفتوى غير المؤصلة فهي: الفتوى التي اقتصر فيها على بيان الحكم الشرعي على الراجح عند المفتي، مع ذكر بعض أدلتها، أو مجردة من الدليل، كما قد يشار أحيانًا في الفتوى المختصرة إلى آراء الفقهاء في المسألة باختصار، وذلك على حسب المقام، وحال السائل وغرضه.

أما البحث الفقهي: فالبحث في اللغة يراد به الاستقصاء، يقال: بحث عن الأمر بحثا من باب نفع بمعنى استقصى، وَبَحَثَ فِي الْأَرْضِ: حَفَرَهَا، وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣١]. [المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي، ص٣٦، ط. المكتبة العلمية].

والبحث في أي علم يشترط فيه الالتزام بأصول معينة، وأسس ثابتة يجب مراعاتها ليصل الباحث إلى النتائج الموضوعية المرجوة، ويقصد فيه التوصل إلى حقيقة من الحقائق، أو قاعدة كلية بأدلة نطمئن إليها [البحث الفقهي مصادره وخصائصه للدكتور/ إسماعيل سالم عبد العال، ص١٢، ط. مكتبة الأسدي بتصرف].

والبحث الفقهي يعني خطة الدراسة الفقهية المبنية على قواعد معينة وأصول مرعية لمجموعة من الحقائق بقصد التوصل إلى حكم أو أحكام

فقهية جديدة، وينبغي الوصل من ورائه إلى تحقيق إضافة علمية جديدة. [المرجع السابق، ص١٤ بتصرف].

والبحث الفقهي له أسلوب خاص في صياغته، فهو يقسم إلى أبواب، والأبواب إلى فصول، وكتابة مصادر بحثه، في حين أن الفتوى ليست كذلك، فهي تمر بمراحل في كتابتها من: التصوير والتكييف وبيان الحكم، وتنزيله على الواقع، فالعلاقة بينهما عموم وخصوص وجهي.

وبذلك بان الفرق بين البحث الفقهي والفتوى مؤصلة وغير مؤصلة، إذ لكل منهما قواعد وأسس ومقاصد وأساليب تختلف عن الأخرى.

منهج الاختيار والتأصيل

المقصود بمنهج الاختيار: الإجراءات التي تم عملها من أجل الوقوف على الأسئلة التي كوَّنت نواة هذا المشروع. والمقصود بمنهج التأصيل الضوابط التي من خلالها يتم الاختيار في المسائل المختلف فيها.

أولًا: منهج الاختيار:

لقد قمنا برصد مجموعة من الأسئلة التي تشغل أذهان الناس في العصر الحاضر عن طريق ما يرد إلى الدار من أسئلة في إدارة الفتوى الشفوية أو إدارة الفتوى الهاتفية، أو إدارة الفتوى الإلكترونية، أو حتى ما يرد إلى إدارة الفتوى المكتوبة مع مزيد تدعيم، فكان ما بين أيدينا من هذا المشروع.

ثانيًا: منهج التأصيل:

لا شك أن الاختيار من بين الأقوال في المسائل الخلافية ليس أمرًا جزافيًّا، بل له ضوابط ومناهج تختلف من فقيه لآخر، وليس غرضنا في هذه

المقدمة اللطيفة تعداد الأصول التي اعتمدنا عليها في الاختيار، فذلك أمر قد يطول، ولقد أفردنا هذه المسألة في بحثٍ مُطوَّلٍ بعنوان: «ضوابط الاختيار الفقهي».

يضاف إلى هذا أن الفتاوى الأصولية في هذا المشروع تعد بمثابة المنهج الذي اخترناه للاختيار الفقهي، ومن تلك الفتاوى: «الأخذ بمذهب الظاهرية»، «الإجماع حجيته وإمكانه»، «الإنكار في مسائل الخلاف»، «تغيير المسلك»، «الاستدلال بالحديث الضعيف في الأحكام»، «الفرق بين التيسير في الفتوى والتساهل»، «الترخص عند الابتلاء»، «التلفيق بين المذاهب الفقهية»، «الفرق بين التشدد والأخذ بالأحوط»، «القياس في العبادات».

أهمية المشروع

تنبع أهمية هذا المشروع من أهمية الفتاوى التي يغطيها؛ من حيث طريقة جمع الأسئلة وكيفية الإجابة عليها، وكيفية تصنيفها بأيسر الطرق للوصول للفتوى المراد البحث عنها.

ولا شك أن المُطَالع لهذا المشروع الضخم -الذي استغرق وقتا ليس بالقصير- لَيدرك الجهد الذي بُذِل فيه، فقد عَمدنا إلى محاولة رصد وانتقاء مجموعة من الأسئلة التي تدور بين الناس في عصرنا الحاضر، وبحثها بحثًا موضوعيًّا لتقديم الإجابة الشافية فيها، مع العناية في الجواب بالتأصيل والمعاصرة؛ فسيجد المتخصصون في العلوم الشرعية في هذه الفتاوى بُغيتهم، ولن يَعدم غير المتخصصين ما يفيدهم.

أضف إلى ذلك أن عددًا ليس بقليل من هذه الفتاوى من قبيل النوازل المعاصرة التي يعتبر البحث فيها ترجمةً عمليةً لمرونة الشريعة وسعتها وصلاحيتها لكل زمان ومكان، كما أن من تلك الفتاوى ما تمس قطاعًا عريضًا من المستفتين، وهذا يجرنا إلى سؤال مهم، وهو: ما الجديد الذي يقدِّمه المشروع؟

والجواب: أن دار الإفتاء المصرية -كما عُهِد عنها في مشاريع سابقة في مدة قيام فضيلة أ. د/ علي جمعة على رأس المؤسسة- تحاول أن تلامس الواقع بأيديها، وتسعى جاهدة إلى تقديم الأجوبة الشرعية للأسئلة التي تثار في المجتمع، وهذا المشروع هو نتاج ثمرة لهذا التكليف الذي تحمله دار الإفتاء على عاتقها.

هذا وبعيدًا عن مراحل العمل فإن الناظر في هذا المشروع سيجده مقسَّما تقسيمًا موضوعيًّا؛ بحيث يسهل الوصول للفتوى من بابها، وقد قسَّمنا هذا العمل على التقسيم الموضوعي.

مَن المخاطب بهذا المشروع؟

كما هو واضح ممن أسلفنا ذكره أن هذا المشروع محاولة لجمع ما تشعب من الأسئلة المعاصرة وتقديم الأجوبة الشرعية المؤصلة لها، وتحمل دار الإفتاء على عاتقها -كإحدى المؤسسات المنوط بها تطبيق المنهج العلمي والفكر الوسطي للأزهر الشريف- مهمة تبليغ الأحكام الشرعية لمن يسأل عنها مبتغين بذلك الأجر والمثوبة من الله، وتجديدًا للعهد الذي أخذه

الله على أهل العلم في قوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾ [آل عمران: ١٨٧].

- فإلى علماء الإسلام، والحاملين أمانة تبليغ دعوته.

- وإلى فقهاء الإسلام وأتباع المذاهب الفقهية.

- وإلى المتخصصين في العلوم الشرعية، والباحثين عن التطبيق الفقهي لقواعد الفقه وأصوله.

- وإلى المتعطشين إلى قواعد الفهم السليم، وأسس البناء المعرفي المتكامل للإسلام.

- وإلى عامة المسلمين في كل مكان، وكل مَن حار لبُّه في المسائل الفقهية المعاصرة أو التي كثر فيها الجدل والقيل والقال.

- وإلى غير المسلمين من المنصفين والمهتمين بالاطلاع على الحضارات الأخرى والأديان ومناهج الفكر الإنساني.

إلى كل هؤلاء نهدي هذا المشروع آملين النفع للجميع بتوفيق من الله سبحانه وتعالى.

فريق عمل الموسوعة

من أحكام العقائد

استخدام العقل في إثبات العقائد

السؤال

يتهم بعض الناس أهل السنة والجماعة -الأشاعرة والماتريدية- أنهم أسرفوا في مكانة العقل في علم التوحيد، فما حقيقة هذا الاتهام؟

الجواب

العقل في اللغة يطلق على الحِجا والنُّهى، وهو ضد الحمق، ويطلق ويراد منه: الفهم والتمييز. قال الراغب في «المفردات» (٢/ ١١٠، مادة: ع ق ل، ط. دار القلم): [العَقْلُ: يقال للقُوَّةِ المُتَهَيِّئَةِ لقَبولِ العِلم، ويقال للذي يَسْتَنبِطُه الإنسانُ بتلكَ القوَّةِ عَقْلٌ].

والعقل في مفهوم العرب هو العاصم الذي يعصم الإنسان -بعد توفيق الله وهدايته- من الطيش والحمق والتسرع في الأمور دون رويَّة وأناة، وذلك بما يضيفه عليه ذلك العقل من الوعي والإدراك؛ الأمر الذي يقيه مخاطر الزلل والخطل.

وقد ذكر الماوردي عدة تعريفات للعقل، ورجَّح من بينها ما يلي، فقال: «إنَّ الْعَقْلَ هُوَ الْعِلْمُ بِالْمُدْرَكَاتِ الضَّرُورِيَّةِ، وذلك نوعان: أحدهما: ما وقع عن دركِ الْحَوَاس. والثاني: ما كان مُبْتَدأ في النُّفُوسِ. فأما ما كان واقعًا عن درك الحواس فمثل المرئيات المُدْركةِ بالنظر، والأصوات المُدْركةِ بالسمع... فإذا كان الإنسان ممن لو أدرك بحواسه هذه الأشياء ثبت له هذا النوع من العلم؛ لأن خروجه في حال تغميض عينيه من أن يدرك بهما ويعلم، لا يخرجه من أن يكون كامل العقل، من حيث عُلِمَ من حاله أنه لو أدرك لعلم. وأما ما كان مبتدأ في النفوس فكالعلم بأن الشيء لا يخلو من وجود أو عدم، وأن الموجود لا يخلو من حدوث أو قِدَم، وأن من المحال اجتماع الضدين،

وأن الواحد أقل من الاثنين وهذا النوع من العلم لا يجوز أن ينتفي عن العاقل مع سلامة حاله وكمال عقله. فإذا صار عالمًا بالمدركات الضرورية من هذين النوعين فهو كامل العقل، وسُمِّي بذلك تشبيهًا بعقل الناقة؛ لأن العقل يمنع الإنسان من الإقدام على شهواته إذا قبحت، كما يمنع العقل الناقة من الشرود إذا نفرت». (أدب الدنيا والدين ص ١٩، ط. دار مكتبة الحياة).

وقد اختلف العلماء في تحديد محل العقل، فقيل: محله القلب وإلى هذا ذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة (انظر: إحكام الفصول ص ٧١، ط. دار الغرب الإسلامي، والبحر المحيط ١/ ٨٩، ط. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، والعدة ١/ ٨٩، طبعة خاصة بالمحقق، والتمهيد ١/ ٤٨، ط. مطبوعات جامعة أم القرى، وشرح الكوكب المنير ١/ ٨٣، ط. مطبوعات الملك عبد العزيز بمكة المكرمة).

وقيل: محله الرأس وهذا القول منسوب إلى الحنفية، ونسبه الباجي إلى الإمام أبي حنيفة، وهو المشهور عن الإمام أحمد (العدة ١/ ٨٩، وشرح الكوكب المنير ١/ ٨٤).

وقيل: محله القلب وله اتصال بالدماغ، وهذا القول منسوب إلى أبي الحسن التميمي، وغيره من أصحاب الإمام أحمد.

وقد كرَّم الله العقل وجعله مناط التكليف فعن علي -رضي الله عنه- أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يشب وعن المعتوه حتى يعقل**». (رواه الترمذي في سننه).

والقرآن حافل بالآيات التي تحض على النظر، وتدعو إلى التفكر بأساليب شتَّى وصور متنوعة، والمراد بالنظر: النظر العقلي، وهو الذي يستخدم الإنسان فيه فكره بالتأمل والاعتبار. قال تعالى: ﴿ **فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ * أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَائِقَ غُلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا * مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ** ﴾ [عبس ٢٤: ٣٢]، كما حرَّم الإسلام الاعتداء على العقل؛ فحرَّم الـمُسْكِر والـمُفتِّر ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** ﴾ [المائدة: ٩٠]، وعن أم سلمة- رضي الله عنها- قالت: «**نـهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كُلِّ مُسْكر ومُفتِّر**» (رواه أحمد في المسند، وأبو داود في السنن).

وعلم التوحيد لغة: العلم بأن الشيء واحد. والمراد الشرعي هو: إفراد الـمعبود بالعبادة مع اعتقاد وحدته والتصديق بـها ذاتًا وصفاتًا وأفعالًا، فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى، ولا تقبل ذاته الانقسام لا فعلًا ولا وهمًا ولا فرضًا للواقع، ولا تشبه صفاته الصفات، ولا تعدد فيها من جنس واحد بأن يكون له تعالى قدرتان مثلًا، ولا يدخل أفعاله الاشتراك؛ إذ لا فعل لغيره سبحانه خلقًا، وإن نُسِبَ إلى غيره كسبًا.

والتوحيد بالنظر إليه كعلم من العلوم هو: علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية مكتسب من أدلتها اليقينية. (حاشية البيجوري على الجوهرة، ص ٢٨، ط. دار السلام).

إن وظيفة العقل هي معرفة ماهية وصفة الواقع، ومعرفة الأمر في نفسه على حسب قدرة البشر، من دون ترتيب حكم تكليفي عليها، فنحن نستخدم العقل عن طريق النظر في العالم الخارجي للتعرُّف على وجود الله، أي على أنَّ الله موجود، ولكنَّ وجوب الإيمان بالله تعالى بحيث يعاقب مَن لا يؤمن ويثاب مَن يؤمن إنما يُعْرَف من الشَّرع لا من العقل. ومذهب الأشاعرة وجمع من غيرهم، أن معرفة الله وجبت عندهم بالشرع، وكذلك سائر الأحكام؛ إذ لا حكم قبل الشرع لا أصليًّا ولا فرعيًّا. (حاشية البيجوري على الجوهرة ص ٧٠).

وأهل السنة لم يختلفوا في الإقرار بأن العقل يمكنه معرفة بعض الأحكام العقائدية، ولكنهم اتفقوا على أن التكليف بالاعتقاد لا يمكن أن يَثْبُتَ إلا بالنقل والدليل الشرعي؛ ولهذا فأهل السنة يستدلون على العقائد بالدليل العقلي، ومرادهم بذلك إثبات حقيقتها ومطابقتها للواقع، لا إثبات التكليف بها بالعقل، فإثبات التكليف بها يكون بالشرع.

وقد أخطأ بعض العلماء عندما ظن أن أهل السنة والجماعة -أو الأشاعرة والماتريدية- يُقدِّمون العقل على النقل، وقد تلقَّف كثيرون هذه المقالة وأشاعوها، وفي الحقيقة فإن هذا الظن نتج عن الابتعاد عن التدقيق في عبارات القوم. وسبب هذا الظن ما ذكره الإمام الرازي في كتابه «أساس التقديس» (ص ٢٢٠، ٢٢١، ط. مكتبة الكليات الأزهرية: «اعلم أن الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك. فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة: إما أن يصدق مقتضى العقل والمنطق فيلزم تصديق النقيضين -وهو محال- وإما أن نبطلها فيلزم

تكذيب النقيضين -وهو محال- وإما أن نكذب الظواهر النقلية، ونصدق الظواهر العقلية، وإما أن نصدق الظواهر النقلية ونكذب الظواهر العقلية وذلك باطل؛ لأنه لا يـمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية؛ إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثبات الصانع وصفاته وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وظهور الـمعجزات على يد محمد صلى الله عليه وسلم، ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل مُتهمًا غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول. وإذا لم تثبت هذه الأصول، خرجت الدلائل النقلية عن كونـها مفيدة. فثبت أن القدح في العقل لتصحيح النقل يُفضي إلى القدح في العقل والنقل معًا. وأنه باطل. ولـمَّا بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يُقطع بـمقتضى الدلائل العقلية القاطعة: بأن هذه الدلائل النقلية إما أن يقال: إنـها غير صحيحة، أو يقال: إنـها صحيحة، إلا أن الـمراد منها غير ظواهرها. ثم إن جوزنا التأويل: اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل. وإن لم يجز التأويل فوضنا العلم بـها إلى الله تعالى. فهذا هو القانون الكلي الـمرجوع إليه في جميع المتشابهات».

فالرازي إنما يتكلم عن الظواهر النقلية، وليست هذه الظواهر هي النقل دائمًا، فما فعله أهل السنة والجماعة في هذا الباب هو تطبيق للشرع الشريف في إعمال العقل -وهو مناط التكليف- وإدراك حقائق الكون والشرع لتحقيق الإيـمان، وهو الـمسلك القويم الذي يقودنا للتعرف على الله سبحانه وتعالى. والله تعالى أعلم.

السؤال عن الله بـ[أين؟]

السؤال

ماذا أجيب من يسألني: أين الله؟

الجواب

إن قُصد بهذا السؤال طلب معرفة الجهة والمكان لذات الله، والذي تقتضي إجابته إثبات الجهة والمكان لله سبحانه وتعالى، فنقول بأنه لا يليق بالله عز وجل أن يُسْأَل عنه بـ"أين" بهذا المعنى؛ لأن الجهةَ المكانُ من الأشياء النِّسْبِيَّة الحادثة، بمعنى أننا حتى نصف شيئًا بجهة معينة يقتضي أن تكون هذه الجهة بالنسبة إلى شيء آخر، فإذا قلنا مثلا: السماء في جهة الفوق، فستكون جهة الفوقية بالنسبة للبشر، وجهة السفل بالنسبة للسماء التي تعلوها وهكذا، وطالما أن الجهة نسبية وحادثة فهي لا تليق به، فالله عز وجل ليس كمثله شيء، كما أخبر سبحانه عن نفسه في كتابه العزيز حيث قال تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ**﴾ [الشورى: ١١]. ولا ينبغي للإنسان أن يتطرق ذهنه إلى التفكر في ذات الله سبحانه وتعالى بما يقتضي الهيئة والصورة، فهذا خطر كبير يفضي إلى تشبيه الله سبحانه وتعالى بخلقه، فيجب علينا أن نتفكر في دلائل قدرته سبحانه وآيات عظمته فنزداد إيمانا به سبحانه وتعالى.

ويجب على المسلم أن يؤمن بأن الله سبحانه وتعالى واجب الوجود، ومعنى كونه تعالى واجب الوجود: أنه لا يجوز عليه العدم، فلا يقبل العدم لا أزلا ولا أبدا، وأن وجوده ذاتي ليس لعلة، بمعنى أنَّ الغير ليس مؤثرًا في وجوده تعالى. فلا يعقل أن يؤثر الزمان والمكان في وجوده وصفاته.

والمسلمون يؤمنون بأن الله سبحانه وتعالى قديم، أي: أنهم يثبتون صفة القدم، وهو القدم الذاتي ويعني عدم افتتاح الوجود، أو هو عدم الأولية للوجود، وهو ما استفيد من كتاب الله في قوله: ﴿ **هُوَ الْأَوَّلُ** ﴾ [الحديد: ٣].

وقوله صلى الله عليه وسلم: ((**أَنْتَ الأَوَّلُ فَلَيْسَ قَبْلَكَ شَيْءٌ**)) [أخرجه مسلم في صحيحه]. فصفة القدم تنفي أن يكون وجوده مسبوقا بالعدم أو بوجوده شيء قبله، لذا فهي تسلب معنى تقدم الخلق عليه.

وصفات الله سبحانه وتعالى كذلك قديمة، فهي لا تتغير بحدوث الحوادث، وإثبات الجهة والمكان معناه يقتضي هذا التغير، بمعنى أن الله لم يكن متصفًا بالعلوِّ والفوقية من حيث الجهة إلا بعد أن خلق العالم، فقبل خلق العالم لم يكن في جهة الفوق لعدم وجود ما هو في جهة السفل، وبهذا تكون الفوقية المكانية أو العلو المكاني صفة حادثة نتجت عن حادث؛ ولذا فهي لا تصلح صفة لله سبحانه وتعالى.

كما يؤمن المسلمون بمخالفته سبحانه وتعالى للحوادث، وتعني مخالفة الحوادث في حقائقها، فهي تسلب الجرمية والعرضية والكلية والجزئية ولوازمها عنه تعالى، فلازم الجرمية التحيز، ولازم العرضية القيام بالغير، ولازم الكلية الكبر والتجزئة، ولازم الجزئية الصِّغر إلى غير ذلك، فإذا ألقى الشيطان في ذهن الإنسان: إذا لم يكن المولى جرمًا ولا عرضًا ولا كلاًّ ولا جزءا فما حقيقته؟ فقل في ردك: ذلك لا يعلم الله إلا الله. [حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد ص١١١ وما بعدها].

واستفيدت هذه الصفة من قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، ومن السنة النبوية ما روي عن أبي بن كعب رضي الله عنه: أن المشركين قالوا: يا محمد انسب لنا ربك، فأنزل الله عز و جل: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ١، ٢] قال: "الصمد الذي لم يلد ﴿وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٣، ٤]"، لأنه ليس شيء يولد إلا سيموت، وليس شيء يموت إلا سيورث، وأن الله لا يموت ولا يورث، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤] قال: "لم يكن له شبيه ولا عدل وليس كمثله شيء". [أخرجه الحاكم في المستدرك في تفسير سورة الإخلاص ٢/ ٥٨٩. وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه].

فوصف نفسه سبحانه، ووصفه رسوله صلى الله عليه وسلم، بسلب المثل والنقائص التي لا تليق به، ففهم المؤمنون أنه سبحانه مخالف للحوادث.

وعليه فلا يجوز وصف الله سبحانه وتعالى بالحوادث، ولا السؤال عنه بما يقتضي وصفه بذلك، فلا يسأل عن الله بأين بقصد معرفة جهة ذاته سبحانه ومكانها؛ وإنما يجوز أن يسأل عنه بأين بقصد معرفة ملكوته سبحانه، أو ملائكته أو أي شيء يجوز السؤال عنه ووصفه بالحوادث، وعلى هذا يؤول معنى ما ورد في الشرع من السؤال بأين أو الإخبار بما ظاهره الجهة، والله تعالى أعلى وأعلم.

إمكان رؤية الله تعالى

السؤال

هل رؤية الله تعالى ممكنة في الدنيا والآخرة؟

الجواب

الرؤية لغة: النظر بالعين أو بالقلب. قال الزبيدي في "تاج العروس" [٣٨/ ١٠٢ وما بعدها، باب الياء فصل الراء، ط. المجلس الوطني للثقافة والفنون بالكويت]: "(الرؤية) بالضم: إدراك المرئي، وذلك أضرب بحسب قوى النفس: الأول: النظر بالعين التي هي الحاسة، وما يجري مجراها، ومن الأخير قوله تعالى: ﴿ **وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله** ﴾ [التوبة: ١٠٥] فإنه مما أجري مجرى الرؤية بالحاسة، فإن الحاسة لا تصح على الله تعالى، وعلى ذلك قوله: ﴿ **يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم** ﴾ [الأعراف: ٢٧]، والثاني: بالوهم والتخيل، نحو: أرى أن زيدا منطلق. والثالث: بالتفكر، نحو: ﴿ **إني أرى ما لا ترون** ﴾ [الأنفال: ٤٨]. والرابع: بالقلب، أي: بالعقل، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿ **ما كذب الفؤاد ما رأى** ﴾ [النجم: ١١] وعلى ذلك قوله: ﴿ **ولقد رآه نزلة أخرى** ﴾[النجم: ١٣]. قال الجوهري: الرؤية بالعين يتعدى إلى مفعول واحد، وبمعنى العلم يتعدى إلى مفعولين، يقال: رأى زيدا عالما. وقال الراغب: رأى إذا عدي إلى مفعولين اقتضى معنى العلم، وإذا عدي بـ"إلى" اقتضى معنى النظر المؤدي إلى الاعتبار".

قال أبو هلال العسكري في "الفروق" [ص٢٦٣، ط. مؤسسة النشر الإسلامي بإيران]: "والرؤية في اللغة على ثلاثة أوجه: أحدها: العلم، وهو قوله تعالى: ﴿ **ونراه قريبا** ﴾ [المعارج: ٧] أي: نعلمه يوم القيامة، وذلك أن كل آت قريب. والآخر: بمعنى الظن، وهو قوله تعالى: ﴿ **إنهم يرونه بعيدا** ﴾ [المعارج: ٦] أي: يظنونه، ولا يكون ذلك بمعنى العلم؛ لأنه لا يجوز أن يكونوا عالمين بأنها بعيدة وهي قريبة في علم الله، واستعمال الرؤية في هذين الوجهين مجاز. والثالث: رؤية العين، وهي حقيقة".

وقد اختلف المتكلمون في تحديد معنى الرؤية، والذي عليه أهل السنة والجماعة أنها: قوة يجعلها الله تعالى في خلقه، لا يشترط فيها اتصال الأشعة، ولا مقابلة المرئي ولا غير ذلك، فإن الرؤية نوع من الإدراك يخلقه الله تعالى متى شاء ولأي شيء شاء [راجع: إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد لعبد السلام اللقاني، ص٢٠٢، ط. دار الكتب العلمية].

ومسألة رؤية الله تعالى من المسائل التي وقع فيها الخلاف بين أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتردية، وبين غيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى كالمعتزلة والشيعة والإباضية.

أما أهل السنة فقد أجمعوا على أن رؤية الله تعالى مما يدخل في الممكنات، وأن العقل لا يحيل رؤية العباد لربهم، وهي من المسائل التي لا يعد الخلاف فيها مستوجبا للكفر والردة، وإن كانت مخالفة أهل السنة والجماعة تستوجب الفسق والجنوح عن الحق.

والنافون للرؤية قالوا: إن الرؤية هي انطباع صورة المرئي في الحدقة، ومن شرط ذلك انحصار المرئي في جهة معينة من المكان حتى يمكن اتجاه الحدقة إليه، ومن المعلوم أن الله ليس جسما ولا تحده جهة من الجهات، وبذلك يكون مرادهم من الرؤية هو المعنى الحاصل بين المخلوقات الذي يلزم منه اشتراط وجود الجهة والمقابلة وغير ذلك من الأمور التي تستدعي التشبيه، الذي ينزه عنه الله عز وجل.

أما الكرامية والمجسمة، فإنهم جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة؛ لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان، وهذا مخالف لما عليه اعتقاد المسلمين قاطبة.

ومذهب الأشاعرة أنه لا تلازم بين الرؤية والتشبيه، فيثبتون رؤية الله لكن ليست كرؤيتنا للأشياء في الدنيا، فإن الكيفية التي تحصل الرؤية بها اليوم ليست إلا كيفية من كيفيات كثيرة، كان الله عز وجل ولا يزال قادرا على ربط حقيقة الرؤية بما شاء منها، وقد جرت العادة في رؤية بعضنا لبعض -أي: ما يقع بين الحوادث والممكنات- من حصول مقدمات يترتب عليها انطباع صورة المرئي في حدقة الرائي، وذلك بأن يكون المرئي في مقابلة الرائي مقابلة مكانية، وأن يكون البعد بين الرائي والمرئي مسافة معينة تقدر بحسب قدرة البصر قوة وضعفا، ومن ثم فيحدث ارتسام صورة المرئي في سطح عين الرائي، أو خروج شعاع من عين الرائي يقع على المرئي، وما كل ذلك إلا على جهة الاتفاق العادي، لا على سبيل الاشتراط العقلي، فالله سبحانه وتعالى قادر على خلق صورة الشيء بدون هذه المقدمات، فليست هذه المقدمات شرطا

عقليا لا يجوز تخلفه، بل هي عبارة عن ترتيبات عادية تحصل بإرادة من الله تعالى، ولو شاء الله عز وجل ألا يجعلها كذلك لفعل.

يقول الشيخ محمد الحسيني الظواهري: "والمراد بالرؤية التي ندعي جوازها: الحالة التي يجدها الإنسان حين أن يرى الشيء بعد علمه به، فإنه يدرك تفرقة بين الحالتين، وتلك التفرقة ليس مرجعها ارتسام صورة المرئي في العين، أو اتصال شعاع خارج من العين إلى المرئي عند المواجهة، بل هي حالة أخرى مغايرة للعلم يمكن حصولها من غير ارتسام صورة وخروج شعاع يخلقها الله تعالى في الحي، ولا تشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط" [التحقيق التام في علم الكلام ص٩٧، ط. مكتبة النهضة المصرية].

فرؤية الله تعالى في الآخرة معناها: انكشافه لعباده المؤمنين في الآخرة انكشافا تاما، ولا يلزم من رؤيته تعالى إثبات جهة -تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا- بل يراه المؤمنون لا في جهة كما يعلمون أنه لا في جهة، يقول الدكتور/ محمد البوطي: "على الرغم من أن الله تعالى ليس جسما ولا هو متحيز في جهة من الجهات، فإن من الممكن أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الأحاديث الصحيحة، وأن يروا ذاته رؤية حقيقية لا شبهة فيها، وستحصل هذه الرؤية إن شاء الله بدون الشرائط التي لا بد منها للرؤية" [كبرى اليقينيات الكونية ص١٧١، ط. دار الفكر المعاصر].

وقد استدل أهل السنة على إمكان رؤية الله في الآخرة بالكتاب والسنة والإجماع:

أما استدلالهم بالقرآن فبعدة آيات:

أولا: قوله تعالى: ﴿**وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة**﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]. وجه الدلالة: أن النظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية بالمعنى المراد عند أهل السنة، أو عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته. والأول هو المطلوب، والثاني تعذر حمله على ظاهره؛ لأن تقليب الحدقة إلى المرئي يستلزم أن يكون في الجهة والمكان، فيحمل النظر على الرؤية التي هي كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني، وإطلاق السبب وإرادة المسبب من وجوه المجاز البليغة. [التحقيق التام في علم الكلام ص٩٧].

ثانيا: قوله تعالى: ﴿**كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون**﴾ [المطففين: ١٥].

وجه الدلالة: أنه تعالى أخبر عن الكفار على سبيل الوعيد في هذه الآية أنهم لا يرونه عقوبة لهم، وذلك يدل على أن المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم، وإلا لم يكن في الإخبار عن الكفار على سبيل الوعيد بهذا التعبير فائدة.

ثالثا: قوله تعالى: ﴿**للذين أحسنوا الحسنى وزيادة**﴾[يونس: ٢٦]. فإن الحسنى: هي الجنة، والزيادة: هي النظر لوجهه الكريم كما قال جمهور المفسرين. [راجع: تفسير الألوسي ١١/ ١٠٢، ط. دار إحياء التراث العربي]، ويدعم هذا التفسير ما روي عن صهيب رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى: تريدون شيئا أزيدكم. فيقولون: ألم تبيض وجوهنا؟! ألم تدخلنا الجنة وتنجنا**

من النار؟! قال: فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئا أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل». [رواه مسلم].

رابعا: قوله تعالى: ﴿ **ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين** ﴾ [الأعراف: ١٤٣]. والاستدلال من هذه الآية من وجهين:

الأول: أن موسى عليه السلام سأل ربه الرؤية، فلو استحالت الرؤية لكان سؤال موسى عليه السلام جهلا أو عبثا؛ لأنه نبي يعلم ما يجب في حق الله وما يستحيل وما يجوز، إذ لا يجوز على أحد من الأنبياء الجهل بشيء من أحكام الألوهية، ولكن لما سألها موسى عليه الصلاة والسلام دل على أنها جائزة.

والثاني: أن رؤية الله تعالى معلقة على أمر ممكن، فإنه سبحانه وتعالى علق الرؤية باستقرار الجبل حال تجليه تعالى له، وهو أمر ممكن في نفسه ضرورة؛ لأن استقرار الجبل من حيث هو ممكن، وكل ما علق على الممكن لا يكون إلا ممكنا، فيكون المعلق باستقراره أيضا ممكنا، فالرؤية ممكنة.

واستدلوا على جواز الرؤية بأحاديث:

أولا: عن جرير بن عبد الله قال: كنا عند النبي صلى الله عليه وسلم فنظر إلى القمر ليلة، يعني البدر، فقال: «**إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس**

وقبل غروبها فافعلوا. ثم قرأ: ﴿وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب﴾[ق: **٣٩**]». [متفق عليه].

ثانيا: وعنه أيضا قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «**إنكم سترون ربكم عيانا**» [رواه البخاري].

ووجه الدلالة من الحديثين واضح، قال ابن القيم: "وأما الأحاديث عن النبي وأصحابه الدالة على الرؤية فمتواترة، رواها عنه أبو بكر الصديق، وأبو هريرة، وأبو سعيد الخدري، وجرير بن عبد الله البجلي، وصهيب بن سنان الرومي، وعبد الله بن مسعود الهذلي، وعلي بن أبي طالب، وأبو موسى الأشعري، وعدي بن حاتم الطائي، وأنس بن مالك الأنصاري، وبريدة بن الحصيب الأسلمي، وأبو رزين العقيلي، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وأبو أمامة الباهلي، وزيد بن ثابت، وعمار بن ياسر، وعائشة أم المؤمنين، وعبد الله بن عمر، وعمارة بن رويبة، وسلمان الفارسي، وحذيفة بن اليمان، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وحديثه موقوف، وأبي بن كعب، وكعب بن عجرة، وفضالة بن عبيد، وحديثه موقوف، ورجل من أصحاب النبي غير مسمى". [حادي الأرواح ص٢٠٥، ط. دار الكتب العلمية].

قال الإمام مالك: "لما حجب أعداءه فلم يروه تجلى لأولياءه حتى رأوه، ولو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الكافرون بالحجاب، قال تعالى: ﴿**كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون**﴾[المطففين: ١٥]".

وقال الإمام الشافعي: "لما حجب قوما بالسخط، دل على أن قوما يرونه بالرضا. وقال محمد بن الفضل: كما حجبهم في الدنيا عن نور توحيده حجبهم في الآخرة عن رؤيته". [راجع: إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد، عبد السلام اللقاني، ص٢٠٦].

أما الإجماع، فإن الصحابة رضي الله تعالى عنهم كانوا مجمعين على وقوع الرؤية في الآخرة وأن الآيات والأحاديث الواردة فيها محمولة على ظواهرها من غير تأويل.

يقول الشيخ الحسيني الظواهري: "وكأني بك بعد اطلاعك على هذا المبحث وتقرير الأدلة على الوجه الذي رأيته ترى أن ما قاله الأشعرية في رؤية الله وقامت أدلتهم عليه غير الرؤية التي استدل المعتزلة على عدم صحتها، فالنزاع يكاد أن يكون غير حقيقي". [التحقيق التام في علم الكلام ص١٠٦].

أما رؤية الله تعالى في الدنيا، فقد ذهب جمهور العلماء إلى أنه يجوز عقلا رؤية الله في الدنيا والآخرة، وسؤال موسى إياها دليل على جوازها؛ إذ لا يجهل نبي ما يجوز أو يمتنع على ربه كما سبق ذكره، أما من حيث ورود السمع بذلك في الدنيا فقد اختلف أهل السنة والجماعة في وقوع الرؤية لأحد من الناس في الدنيا: فمنهم من قال: لم يرد السمع إلا بما يدل على الرؤية في الآخرة فقط، بل الذي جاء به السمع هو امتناع رؤية أحد من الناس ربه قبل الموت؛ وذلك لما ورد أنه صلى الله عليه وسلم قال: ((**تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه عز وجل حتى يموت**)) [رواه مسلم]. وذهب الأكثرون إلى أنه قد دل السمع على جواز رؤية الله تعالى في دار الدنيا، ولم تثبت في الدنيا لغير نبينا

صلى الله عليه وسلم، والراجح عند أكثر العلماء أنه صلى الله عليه وسلم رأى ربه سبحانه وتعالى بعيني رأسه لا بقلبه [شرح مسلم للنووي ٣/ ٥، ط. دار إحياء التراث العربي]، ومن أهم أدلتهم على ذلك حديث الإسراء والمعراج، وقول الله تعالى: ﴿ **وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس** ﴾ [الإسراء: ٦٠]. وأما حديث: "**تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه عز وجل حتى يموت**" فإنه وإن أفاد أن الرؤية في الدنيا وإن جازت عقلا فقد امتنعت سمعا، ولكن من أثبتها للنبي صلى الله عليه وسلم له أن يقول: إن المتكلم -أي: سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم- لا يدخل في عموم كلامه.

ومن القائلين بوقوع رؤية الله تعالى من سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم هو عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، ومعه جمهور الصحابة، ومما روي عنه في ذلك: "أتعجبون أن تكون الخلة لإبراهيم، والكلام لموسى، والرؤية لمحمد صلى الله عليه وسلم؟!"، وروي عن سيدنا الحسن رضي الله عنه أنه كان يحلف: لقد رأى محمد صلى الله عليه وسلم ربه. وكذلك روي عن أبي ذر وكعب رضي الله عنهما، وحكي مثله عن ابن مسعود وأبي هريرة وأحمد بن حنبل. يقول الإمام النووي: "وإثبات هذا لا يأخذونه إلا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، هذا مما لا ينبغي أن يتشكك فيه". [شرح مسلم ٣/ ٥].

وقد نفت السيدة عائشة رضي الله عنها وقوع الرؤية من النبي صلى الله عليه وسلم لربه في الدنيا، وجاء مثله عن أبي هريرة وابن مسعود.

والسيدة عائشة رضي الله عنها لم تنف الرؤية بحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان معها فيه حديث لذكرته، وإنما اعتمدت الاستنباط من الآيات. وهذه المسألة من مسائل الخلاف التي يقول فيها ابن تيمية: "وتنازعوا في مسائل علمية اعتقادية؛ كسماع الميت صوت الحي، وتعذيب الميت ببكاء أهله، ورؤية محمد ربه قبل الموت، مع بقاء الجماعة والألفة. وهذه المسائل منها ما أحد القولين خطأ قطعا، ومنها ما المصيب في نفس الأمر واحد عند الجمهور أتباع السلف، والآخر مؤد لما وجب عليه بحسب قوة إدراكه. وهل يقال له: مصيب أو مخطئ؟ فيه نزاع. ومن الناس من يجعل الجميع مصيبين ولا حكم في نفس الأمر، ومذهب أهل السنة والجماعة أنه لا إثم على من اجتهد وإن أخطأ" [مجموع الفتاوى ١٩/ ١٢٢، ط. مجمع الملك فهد بالرياض].

وما دامت هذه المسألة -رؤية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لربه في الدنيا- مختلفا فيها بين الصحابة أنفسهم فليس ثمة ما يدعو في باب العقيدة إلى الجزم بقول من القولين، وإن كنا نرجح في ذلك مذهب الجمهور من الصحابة ثم من بعدهم من الأئمة والعلماء، وهو إمكان رؤية الله عز وجل في الدنيا، بل دل على وقوعها أيضا من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

أما من ادعى رؤية الله تعالى في الدنيا يقظة فهو ضال، وذهب بعض العلماء إلى تكفيره. كما أنه لا نزاع في وقوعها مناما وصحتها؛ فإن الشيطان لا يتمثل به تعالى كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وقد روى الخلال في كتابه "المجالس العشرة الأمالي" [ص٥٠، ط. دار الصحابة للتراث- طنطا] بسنده

أن الإمام أحمد بن حنبل رآه تسعا وتسعين مرة، فقال: وعزته إن رأيته تمام المائة لأسألنه. فرآه فقال: سيدي ومولاي ما أقرب ما يتقرب به المتقربون إليك؟ قال: تلاوة كلامي. قال: بفهم أو بغير فهم؟ فقال: يا أحمد بفهم وبغير فهم.

وبناء على ما سبق: فإنه يجوز عقلا وشرعا رؤيته عز وجل في الآخرة باتفاق أهل السنة والجماعة، أما في الدنيا فلا نزاع في وقوعها مناما وصحتها، أما يقظة فاختلف الصحابة ومن بعدهم في حصول ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم من عدمه، أما غيره صلى الله عليه وسلم فلا تصح دعواه الرؤية في اليقظة ومن زعمها كان من الضالين. والله تعالى أعلم.

الاستعانة بالجن على الأعمال المشروعة

السؤال

ما حكم الاستعانة بالجن على الأعمال المشروعة التي يجوز الاستعانة عليها بالإنس؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه وبعد:

فالجن: ضدّ الإنس، والواحد جِنّيّ، قيل: سميت بذلك لأنها تُتَّقَى ولا تُرَى [ينظر: مختار الصحاح ص٦٢، مادة: ج ن ن، ط. المكتبة العصرية].

قال ابن منظور: "جَنَّ الشيءَ يَجُنُّه جَنًّا سَتَره، وكلُّ شيء سُتر عنك فقد جُنَّ عنك، وبه سمي الجِنُّ لاسْتِتارِهم واخْتِفائهم عن الأبصار، ومنه سمي الجَنينُ لاسْتِتارِه في بطنِ أُمِّه، والجن: أجسام نارية لها قوة التشكل". [لسان العرب ١٣/ ٩٢، مادة: ج ن ن، ط. دار صادر].

قال البيضاوي: "والجن أجسام عاقلة خفية تغلب عليهم النارية أو الهوائية". [تفسير البيضاوي ٤/ ٢٢٤، ط. المكتبة التجارية الكبرى]. ووجودهم ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، فمنكر وجودهم كافر لإنكاره ما علم من الدين بالضرورة.

وقد اتفق العلماء على أنهم مكلفون مخاطبون مثل الإنس؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ولقوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ

وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ [الرَّحمن: ٣٣]، ولما رواه البيهقي في السنن الكبرى عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((**كان النبي يبعث إلى خاصة قومه، وبعثت أنا إلى الجن والإنس**)).

والاستعانة من الفعل الماضي عون، والعَوْنُ: الظَّهير على الأَمر، وقد حكي في تكسيره أَعْوان، تقول: أَعَنْتُه إعانة واسْتَعَنْتُه واستَعَنْتُ به فأَعانَني، ورجل مِعْوان كثير المَعُونة للناس، واسْتَعَنْتُ بفلان فأَعانَني وعاونَني، وفي الدعاء: رَبِّ أَعنِّي ولا تُعِنْ عَليَّ [لسان العرب ١٣/ ٢٩٨، مادة: ع و ن]، والاستعانة بالجن: طلب العون منهم، والاستعانة بهم أمر لا يحيله العقل بل هو أمر ثابت بكلام الله تعالى.

فقد ذكر الله تعالى تسخير الجن لسليمان عليه السلام، فذكر إحضارهم عرش بلقيس من اليمن، قال تعالى: ﴿**ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ * قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ * قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ * قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ**﴾ [النمل: ٣٧- ٤٠].

وذكر أنه استخدمهم في أعمال أخرى كما في قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ**﴾ [سبأ: ١٤]،

فدل ذلك على جواز استخدام الإنسي للجني، ولكن لما كانت الجن كالإنس -ليسوا كلهم سواء، بل فيهم الصالح وفيهم الكافر والفاسق- تأت الكراهة مخافة خديعة الجني للإنسي؛ لكونه لا يعرف حقيقته وليس له من الله معين عليه. ثم بعد ذلك ننظر في العمل المراد إنجازه، فالاستعانة تأخذ حكمه؛ لأن الوسائل لها حكم المقاصد.

والجن منهم الصالحون ومنهم الفاسقون كالإنس تمامًا، ومن المعلوم جواز الاستعانة بالإنس على الأمور المشروعة، كنقل شيء ثقيل أو بحث عن شيء ضائع ونحو ذلك، وليس من الضروري أن يستلزم ذلك عبادتهم أو الخضوع لأوامرهم، بل قد يتم العكس بتسخيرهم، أو لا هذا ولا ذاك بتطوعهم لخدمة إنسي صالح وإرشاده إلى مصلحة ما، ومن أهل الله من تنكشف لهم الحجب فيتعاملون مع الجن كما يتعاملون مع الإنس، بل يتعلم منهم الجن ويستفيدون، وبنحو هذا صرح الشيخ ابن تيمية، قال في مجموع الفتاوى [١١/ ٣٠٧-٣٠٨، ط. مجمع الملك فهد]: "والمقصود هنا أن الجن مع الإنس على أحوال: فمن كان من الإنس يأمر الجن بما أمر الله به ورسوله من عبادة الله وحده وطاعة نبيه ويأمر الإنس بذلك فهذا من أفضل أولياء الله تعالى وهو في ذلك من خلفاء الرسول ونوابه. ومن كان يستعمل الجن في أمور مباحة له فهو كمن استعمل الإنس في أمور مباحة له، وهذا كأن يأمرهم بما يجب عليهم وينهاهم عما حرم عليهم ويستعملهم في مباحات له فيكون بمنزلة الملوك الذين يفعلون مثل ذلك، وهذا إذا قدر أنه من أولياء الله تعالى فغايته أن يكون في عموم أولياء الله مثل النبي الملك مع العبد الرسول:

كسليمان ويوسف مع إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. ومن كان يستعمل الجن فيما ينهى الله عنه ورسوله إما في الشرك وإما في قتل معصوم الدم أو في العدوان عليهم بغير القتل كتمريضه وإنسائه العلم وغير ذلك من الظلم، وإما في فاحشة كجلب من يطلب منه الفاحشة، فهذا قد استعان بهم على الإثم والعدوان، ثم إن استعان بهم على الكفر فهو كافر، وإن استعان بهم على المعاصي فهو عاص، إما فاسق وإما مذنب غير فاسق".

وبناءً عليه: فإنه يجوز الاستعانة بالجن في أعمال الخير والأعمال المباحة بشرط عدم الوقوع في محظور شرعي. والله تعالى أعلم.

التزاوج بين الإنس والجن

السؤال

ما حكم التزاوج بين الإنس والجن؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه وبعد... فالجن: ضدّ الإنس، والواحد جِنّيّ، قيل: سميت بذلك لأنها تُتَّقَى ولا تُرَى، [مختار الصحاح، مادة: ج ن ن].

قال ابن منظور: "جَنَّ الشيءَ يَجُنُّه جَنًّا سَتَره، وكلُّ شيء سُتر عنك فقد جُنَّ عنك، وبه سمي الجِنُّ لاسْتِتارِهم واخْتِفائهم عن الأبصار، ومنه سمي الجَنينُ لاسْتِتارِه في بطنِ أُمِّه، والجن: أجسام نارية لها قوة التشكل". [لسان العرب، مادة: ج ن ن].

قال البيضاوي: "والجن أجسام عاقلة خفية تغلب عليهم النارية أو الهوائية" [تفسير البيضاوي ٤/ ٢٢٤، ط. المكتبة التجارية الكبرى]، ووجودهم ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، فمنكر وجودهم كافر لإنكاره ما علم من الدين بالضرورة.

وقد اتفق العلماء على أنهم مكلفون مخاطبون مثل الإنس لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، ولقوله تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ [الرَّحمن: ٣٣]، ولما رواه

البيهقي عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((**كان النبي يبعث إلى خاصة قومه، وبعثت أنا إلى الجن والإنس**)).

ونكاح الجن للإنس لا يمنع العقل من تصوره، والقول بأن الجن من عنصر النار والإنسان من الطين، وعليه فعنصر النار يمنع من تكوُّن النطفة الإنسانية في رحم الجنية لما فيها من الرطوبة فتضمحل لشدة الحرارة النيرانية، وقد أجاب عنه الإمام الشبلي فقال: "إنهم وإن خلقوا من نار فليسوا بباقين على عنصرهم الناري، بل قد استحالوا عنه بالأكل والشرب والتوالد والتناسل، كما استحال بنو آدم عن عنصرهم الترابي بذلك، ولو سلمنا عدم إمكان علوق النطفة، فلا يلزم من عدم إمكان علوقها عدم إمكان الوطء في نفس الأمر، والدليل على هذه الاستحالة ما أخرجه أبو داود والنسائي وأحمد من حديث أبي سعيد الخدري: ((**أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قام فصلى صلاة الصبح وهو خلفه، فالتبست عليه القراءة، فلما فرغ من صلاته قال: لو رأيتموني وإبليس فأهويت بيدي فما زلت أخنقه حتى وجدت برد لعابه بين إصبعي هاتين -الإبهام والتي تليها- ولولا دعوة أخي سليمان لأصبح مربوطا بسارية من سواري المسجد يتلاعب به صبيان المدينة**))، فما فعله النبي صلى الله عليه وسلم دليل على أنه انتقل عن العنصر الناري، إذ لو كان باقيا على حاله فمن أين جاء البرد؟" [آكام المرجان في أحكام الجان للشبلي الدمشقي الحنفي ص١٠٦، ط. مكتبة القرآن].

وتحدث القرآن عن هذه الإمكانية فقال الله تعالى: ﴿ **لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ** ﴾ [الرَّحمن: ٥٦]، فدل على أن الجن يجامع ويطمث، وذكر

الطبري روايات على ذلك فقال: عن ابن عباس: لم يدمهن إنس ولا جان، وذكر نحو هذا عن علي بن أبي طالب وعكرمة ومجاهد، وذكر رواية عن عاصم عن أبي العالية تدل على إمكان وقوع النكاح بين الجن والإنس وفيها: فإن قال قائل: وهل يجامع النساء الجن؟ فيقال: ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾. [جامع البيان في تأويل القرآن ٢٣/ ٦٥، ط. مؤسسة الرسالة].

قال الألوسي: "ونفي طمثهن عن الإنس ظاهر، وأما عن الجن فقال مجاهد والحسن: قد تجامع الجن نساء البشر مع أزواجهن إذا لم يذكر الزوج اسم الله تعالى، فنفى هنا جميع المجامعين، وقيل: لا حاجة إلى ذلك، إذ يكفي في نفي الطمث عن الجن إمكانه منهم، ولا شك في إمكان جماع الجني إنسية، بدون أن يكون مع زوجها غير الذاكر اسم الله تعالى" [روح المعاني للألوسي ١٤/ ١١٨، ط. دار الكتب العلمية].

قال الفخر الرازي: "ما الفائدة في ذكر الجان، مع أن الجان لا يجامع؟ فنقول: ليس كذلك، بل الجن لهم أولاد وذريات، وإنما الخلاف في أنهم، هل يواقعون الإنس أم لا؟ والمشهور أنهم يواقعون، وإلا لما كان في الجنة أحساب ولا أنساب، فكان مواقعة الإنس إياهن كمواقعة الجن من حيث الإشارة إلى نفيها". [التفسير الكبير ٢٩/ ٣٧٦، ط. دار إحياء التراث العربي].

ويقول الله تعالى مخاطبًا إبليس: ﴿وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ [الإسراء: ٦٤]، قال القرطبي: "روي عن مجاهد قال: إذا جامع الرجل ولم يسم انطوى الجان على إحليله فجامع معه، فذلك قوله تعالى: ﴿لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾ [الرَّحمن: ٥٦]، وروى أبو داود وحسنه ابن حجر

في المشكاة من حديث عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**إن فيكم مغربين. قلت: يا رسول الله، وما المغربون؟ قال: الذين يشترك فيهم الجن**». رواه الترمذي الحكيم في نوادر الأصول. قال الهروي: سموا مغربين لأنه دخل فيهم عرق غريب. قال الترمذي الحكيم: فللجن مساماة -أي مفاخرة- بابن آدم في الأمور والاختلاط، فمنهم من يتزوج فيهم" [تفسير القرطبي ١٠/ ٢٨٩، ط. دار الكتب المصرية].

وفي عون المعبود شرح سنن أبي داود: "قال في فتح الودود: المغرِّبون -بكسر الراء المشددة- قيل: أي المبعدون عن ذكر الله تعالى عند الوقاع حتى شارك فيهم الشيطان، ومقصود المؤلف من إيراد الحديث في هذا الباب: أن الدعاء عند الوقاع له تأثير بليغ وحرز من الجن والشيطان والله أعلم" [عون المعبود شرح سنن أبي داود ١٤/ ٩، ط. دار الكتب العلمية].

وأما زواج الجن من الإنس فلا يجوز لقوله تعالى: ﴿**وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا**﴾ [النحل: ٧٢]، وقوله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً**﴾ [الرُّوم: ٢١].

قال الزمخشري في الكشاف: "﴿**مِنْ أَنْفُسِكُمْ**﴾ أي من جنسكم". [الكشاف ٢/ ٦٢٠، ط. دار الكتاب العربي].

قال الرازي: "والمعنى: أنه تعالى خلق النساء ليتزوج بهن الذكور" [التفسير الكبير للرازي ٢٠/ ٢٤٤، ط. دار إحياء التراث العربي].

قال القرطبي: "﴿مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ يعني آدم خلق منه حواء. وقيل: المعنى جعل لكم من أنفسكم، أي من جنسكم ونوعكم وعلى خلقتكم" [تفسير القرطبي ١٠/ ١٤٢].

وقال البيضاوي: "﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا﴾ أي من جنسكم لتأنسوا بها ولتكون أولادكم مثلكم" [تفسير البيضاوي ٣/ ٢٣٤].

ولقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن نكاح الجن، قال حرب الكرماني في مسائله عن أحمد وإسحاق: حدثنا محمد بن يحيى القطيعي: حدثنا بشر بن عمر: حدثنا ابن لهيعة عن يونس بن يزيد عن الزهري قال: نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن نكاح الجن. وهو وإن كان مرسلا فهو معضَّدٌ بأقوال العلماء، ويحرم سدًّا لذريعة الفساد الذي قد يكثر، فقد قيل له: إن ها هنا رجلا من الجن يخطب إلينا جارية يزعم أنه يريد الحلال، فقد سئل مالك رضي الله عنه عن مناكحة الجن؟ فقال: أكره إذا وجدت امرأة حامل قيل لها: من زوجك؟ قالت: من الجن، فيكثر الفساد في الإسلام بذلك"، يريد أن الزانية قد تبرر حملها بزواجها من جني، ولأن ما يؤول إليه من الفساد أعظم فكيف بالنفقة والحضانة والرضاعة ومن الذي يجبرهم على تنفيذ أحكام القضاء؟ ولمن نحتكم إلى قضائهم أم إلى قضائنا؟ فالضرر المتحقق أعظم من المصلحة المتوهمة، فحرم هذا النكاح لأن دفع الضرر مقدم على جلب المصلحة، ولأن الله سبحانه وتعالى جعل مودة ورحمة وسكينة وطمأنينة في الزواج، فكيف بهذا الزواج الذي لا يحدث معه إلا الأوهام والوساوس في القلب والعقل.

قال الحصكفي الحنفي: "النكاح عند الفقهاء عقد يفيد ملك المتعة أي حل استمتاع الرجل من امرأة لم يمنع من نكاحها مانع شرعي فخرج الذكر، والخنثى المشكل، لجواز ذكورته، والمحارم، والجنية، وإنسان الماء؛ لاختلاف الجنس" [الدر المختار ٣/ ٤، ط. دار الكتب العلمية].

ويحشي على كلامه ابن عابدين فيقول: "وقوله: والجنية، وإنسان الماء بقرينة التعليل باختلاف الجنس؛ لأن قوله تعالى: ﴿ **وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا** ﴾ [النحل: ٧٢] بيَّن المراد من قوله: ﴿ **فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ** ﴾ [النساء: ٣]، وهو الأنثى من بنات آدم فلا يثبت حل غيرها بلا دليل؛ ولأن الجن يتشكلون بصور شتى فقد يكون ذكرا تشكل بشكل أنثى، وما قيل من أن من سأل عن جواز التزوج بها يصفع لجهله وحماقته لعدم تصور ذلك بعيد؛ لأن التصور ممكن لأن تشكلهم ثابت بالأحاديث والآثار والحكايات الكثيرة، ولذا ثبت النهي عن قتل بعض الحيات كما مر في مكروهات الصلاة على أن عدم تصور ذلك لا يدل على حماقة السائل كما قاله في الأشباه. (تنبيه) في الأشباه عن السراجية: لا تجوز المناكحة بين بني آدم والجن، وإنسان الماء؛ لاختلاف الجنس. ومفاد المفاعلة أنه لا يجوز للجني أن يتزوج إنسية أيضا وهو مفاد التعليل أيضا".

وقال ابن نجيم: "وقد استدل بعضهم على تحريم نكاح الجنيات بقوله تعالى في سورة النحل: ﴿ **وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا** ﴾ [النحل: ٧٢]، أي من جنسكم ونوعكم وعلى خلقكم، كما قال الله تعالى: ﴿ **لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ** ﴾ [التوبة: ١٢٨]، أي من الآدميين، انتهى.

وبعضهم استدل بما رواه حرب الكرماني في مسائله عن أحمد وإسحاق عن الزهري قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن نكاح الجن، وهو وإن كان مرسلا فقد اعتضد بأقوال العلماء، فروي المنع عن الحسن البصري وقتادة والحاكم بن قتيبة وإسحاق بن راهويه وعقبة بن الأصم رضي الله عنهم. فإذا تقرر المنع من نكاح الإنسي الجنية؛ فالمنع من نكاح الجني الإنسية من باب أولى، ويدل عليه قوله في السراجية: لا تجوز المناكحة، وهو شامل لهما" [الأشباه والنظائر لابن نجيم ٣/ ٤٠٩، ط. دار الكتب العلمية].

قال شارح الأشباه أحمد الحموي: "وقد ظهر لي على عدم صحة نكاح الإنسي الجنيات قرينة وهو أن نقول: الأصل في الفروج الحرمة إلا أن الشارع أذن في نكاح الإناث من بني آدم بقوله تعالى: ﴿ **فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ** ﴾ [النساء: ٣] الآية، والنساء اسم للإناث من بني آدم كما في آكام المرجان، فبقي الإناث في غير بني آدم على أصل الحرمة" [غمز عيون البصائر ٣/ ٤٠٨، ط. دار الكتب العلمية].

قال السيوطي: "في المسائل التي سأل الشيخ جمالُ الدين الإسنوي عنها قاضي القضاة شرف الدين البارزي: إذا أراد أن يتزوج بامرأة من الجن -عند فرض إمكانه- فهل يجوز ذلك أو يمتنع فإن الله تعالى قال: ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا** ﴾ [الرُّوم: ٢١]، فامتن الباري تعالى بأن جعل ذلك من جنس ما يؤلف. فإن جوزنا ذلك فهل يجبرها على ملازمة المسكن أو لا؟ وهل له منعها من التشكل في غير صور الآدميين عند القدرة عليه، لأنه قد تحصل النفرة أو لا؟ وهل يعتمد عليها فيما يتعلق بشروط

صحة النكاح من أمر وليها وخلوها عن الموانع أو لا؟ وهل يجوز قبول ذلك من قاضيهم أو لا؟ وهل إذا رآها في صورة غير التي ألفها وادعت أنها هي، فهل يعتمد عليها ويجوز له وطؤها أو لا؟ وهل يكلف الإتيان بما يألفونه من قوتهم، كالعظم وغيره إذا أمكن الاقتيات بغيره أو لا؟ فأجاب: لا يجوز له أن يتزوج بامرأة من الجن، لمفهوم الآيتين الكريمتين؛ قوله تعالى في سورة النحل: ﴿ **وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا** ﴾ [النحل: ٧٢] وقوله في سورة الروم: ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا** ﴾ [الرُّوم: ٢١]، قال المفسرون في معنى الآيتين: ﴿ **جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ** ﴾ أي من جنسكم ونوعكم وعلى خلقكم، كما قال تعالى: ﴿ **لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ** ﴾ [التوبة: ١٢٨]، أي من الآدميين؛ ولأن اللاتي يحل نكاحهن: بنات العمومة وبنات الخؤولة، فدخل في ذلك من هي في نهاية البعد كما هو المفهوم من آية الأحزاب: ﴿ **وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ** ﴾ [الأحزاب: ٥٠]، والمحرمات غيرهن، وهن الأصول والفروع، وفروع أول الأصول وأول الفروع من باقي الأصول، كما في آية التحريم في النساء، فهذا كله في النسب، وليس بين الآدميين والجن نسب. هذا جواب البارزي. فإن قلت: ما عندك من ذلك؟ قلت: الذي أعتقده التحريم، لوجوه: منها: ما تقدم من الآيتين. ومنها: ما روى حرب الكرماني في مسائله عن أحمد وإسحاق قالا: حدثنا محمد بن يحيى القطيعي، حدثنا بشر بن عمر، حدثنا ابن لهيعة عن يونس بن يزيد عن الزهري قال: "**نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح الجن**"، والحديث وإن كان مرسلا فقد اعتضد بأقوال

العلماء. فروي المنع منه عن الحسن البصري، وقتادة، والحكم بن عيينة وإسحاق بن راهويه، وعقبة الأصم. وقال الجمال السجستاني من الحنفية في كتاب "منية المفتي عن الفتاوى السراجية": لا يجوز المناكحة بين الإنس والجن، وإنسان الماء لاختلاف الجنس. ومنها: أن النكاح شرع للألفة، والسكون، والاستئناس، والمودة، وذلك مفقود في الجن، بل الموجود فيهم ضد ذلك، وهو العداوة التي لا تزول. ومنها: أنه لم يرد الإذن من الشرع في ذلك، فإن الله تعالى قال: ﴿ **فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ** ﴾ [النساء: ٣]، والنساء اسم لإناث بني آدم خاصة، فبقي ما عداهن على التحريم؛ لأن الأصل في الأبضاع الحرمة حتى يرد دليل على الحل. ومنها: أنه قد منع من نكاح الحر للأمة؛ لما يحصل للولد من الضرر بالإرقاق، ولا شك أن الضرر بكونه من جنية وفيه شائبة من الجن خلقا وخلقا، وله بهم اتصال ومخالطة أشد من ضرر الإرقاق الذي هو مرجو الزوال بكثير، فإذا منع من نكاح الأمة مع الاتحاد في الجنس للاختلاف في النوع، فلأن يمنع من نكاح ما ليس من الجنس من باب أولى. وهذا تخريج قوي، لم أر من تنبه له. ويقويه أيضا أنه نهى عن إنزاء الحمر على الخيل، وعلة ذلك: اختلاف الجنس وكون المتولد منها يخرج عن جنس الخيل، فيلزم منه قلتها، وفي حديث النهي عن علي بن أبي طالب: ((**إنما يفعل ذلك الذين لا يعلمون**))، فالمنع من ذلك فيما نحن فيه أولى. وإذا تقرر المنع، فالمنع من نكاح الجني الإنسية أولى وأحرى" [الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٥٧، ط. دار الكتب العلمية].

قال شيخ الإسلام الشيخ زكريا الأنصاري الشافعي: "قال ابن يونس: من موانع النكاح اختلاف الجنس، فلا يجوز للآدمي أن ينكح جنية، وبه أفتى البارزي لقوله تعالى: ﴿ **وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا** ﴾ [النحل: ٧٢]، وروى ابن أبي الدنيا مرفوعا: ((**نهى عن نكاح الجن**))" [أسنى المطالب شرح روض الطالب ٣/ ١٦٣، ط. دار الكتاب الإسلامي].

قال الخطيب الشربيني: "فلا يجوز للآدمي نكاح جنية كما قاله العماد بن يونس، وأفتى به ابن عبد السلام. قال تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا** ﴾ [الأعراف: ١٨٩]، وقال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا** ﴾ [النساء: ١]، وروى ابن أبي الدنيا مرفوعا: ((**نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن نكاح الجن**))". [مغني المحتاج للخطيب الشربيني ٤/ ٢٨٦، ط. دار الكتب العلمية].

وقال ابن مفلح الحنبلي: "في المغني وغيره أن الوصية لا تصح لجني لأنه لا يملك بالتمليك كالهبة، فيتوجه من انتفاء التمليك منع الوطء، لأنه في مقابلة مال، قال الله تعالى: ﴿ **وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا** ﴾ [النحل: ٧٢]، وقال سبحانه: ﴿ **وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً** ﴾ [الرُّوم: ٢١]، وقد ذكر أصحابنا هذا المعنى في شروط الكفاءة، فهاهنا أولى، ومنع منه غير واحد من متأخري الحنفية، وبعض الشافعية. وفي مسائل حرب باب مناكحة الجن: ثم روي عن الحسن وقتادة والحكم وإسحاق كراهتها، وروي من رواية ابن

لهيعة، عن يونس، عن الزهري: ((**نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن نكاح الجن**))". [الفروع لابن مفلح الحنبلي ١/ ٦٠٥، ط. عالم الكتب].

وبناءً عليه فإن زواج الجن من الإنس ممكن عقلا ولكنه محرم شرعًا.

والله تعالى أعلم.

التصديق بكهانات من ظهر صدقه عدة مرات

السؤال

لماذا لا يجوز للمسلمين بعد النبي محمد صلى الله عليه وسلم أن يصدقوا ويؤمنوا بكهانة وعرافة أناس كانت تنبؤاتهم صادقة مرات عديدة، مثل نوستراداموس وإيدجار كيسي ولينورمان وفانجا وولف ميسينج؟

الجواب

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد... فإن علم الغيب هو أمر قد اختص الله تعالى به نفسه، ومعنى هذا الاختصاص أنه لا يشاركه أحد في الاطلاع عليه كاملا على وجه الاستقلال، وهو ما يمكن تسميته بالغيب المطلق؛ يقول تعالى: ﴿**عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا**﴾ [الجن: ٢٦]، أما ما يطلع عليه الأنبياء وبعض الأصفياء من الغيوب فهو إخبار من الله تعالى لهم بها؛ قال تعالى: ﴿**ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء**﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ولكنه في حق الرسل والأنبياء يورث العلم؛ لأنه قطعي، بينما هو في حق غيرهم ظني؛ كالإلهامات والمنامات والرؤى؛ وقد روى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**إنه قد كان فيما مضى قبلكم من الأمم محدثون، وإنه إن كان في أمتي هذه منهم فإنه عمر بن الخطاب**».

قال المناوي في التيسير [٢/ ١٩٣، ط. مكتبة الإمام الشافعي بالرياض]: "(محدثون) بفتح الدال المشددة جمع محدث بالفتح؛ أي: ملهم، أو صادق

الظن، أو من يجري الصواب على لسانه بلا قصد، أو تكلمه الملائكة بلا نبوة" اهـ.

وقد كان هذا الإلهام الصادق من مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقد وافقت بعض إلهاماته أحكام الوحي الإلهي بل وألفاظه أحيانا قبل نزوله، فعن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : ((**وافقت ربي في ثلاث: فقلت يا رسول الله، لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلى، فنزلت: ﴿ واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ﴾ [البقرة: ٢٥] وآية الحجاب، قلت: يا رسول الله، لو أمرت نساءك أن يحتجبن، فإنه يكلمهن البر والفاجر، فنزلت آية الحجاب، واجتمع نساء النبي صلى الله عليه وسلم في الغيرة عليه، فقلت لهن: ﴿ عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن ﴾، فنزلت هذه الآية**)). [رواه البخاري واللفظ له، ومسلم عن ابن عمر].

وروى الترمذي عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((**اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله، ثم قرأ: ﴿ إن في ذلك لآيات للمتوسمين ﴾ [الحجر: ٧٥]**)).

قال ابن الأثير في النهاية [٣/ ٤٨٢، ط. المكتبة العلمية] معلقا على الحديث: "يقال بمعنيين، أحدهما: ما دل ظاهر هذا الحديث عليه، وهو ما يوقعه الله تعالى في قلوب أوليائه، فيعلمون أحوال بعض الناس بنوع من الكرامات وإصابة الظن والحدس، والثاني: نوع يتعلم بالدلائل والتجارب

والخلق والأخلاق، فتعرف به أحوال الناس، وللناس فيه تصانيف قديمة وحديثة" اهـ.

فهذه النصوص الشريفة تفيد بأن الرؤى الصالحة والإلهامات الصادقة تكون من الله تعالى يطلع بها عباده على أمر غيبي يستبشرون به، ولكنهم لا يستطيعون القطع به أو اعتباره حجة أو بناء الأحكام الشرعية عليه بمفرده دون أدلة أو قرائن معتبرة شرعا؛ إذ العصمة من الخطأ وتلبيس الشيطان غير متيقنة في حق غير الأنبياء، فالانتفاع بالإلهام والرؤى يكون بالاستبشار والتفاؤل والأنس بالله تعالى واسترشاد المؤمن بما ترشده إليه إلهاماته، ورؤاه الصالحة مما لا يتعارض مع الوحي المعصوم ودون القطع في نسبة ذلك إلى الله عز وجل.

وكما توجد هذه الطرق الربانية في الاطلاع على شيء من الغيب، فإن هناك طرقا شيطانية قد يطلع بها الأشقياء وغير المؤمنين على بعض الأمور الغيبية، كالعرافة والكهانة.

وقد قيل: إن العرافة والكهانة بمعنى واحد، وقيل: إن العرافة هي الإخبار عن المغيبات في الماضي، والكهانة هي الإخبار عن المغيبات المستقبلية [المصباح المنير للفيومي ص٤٠٤، ط. المكتبة العلمية].

وفي البيان النبوي لحقيقة الكهانة وتفسير سبب موافقة كلام الكهان أحيانا لما يقع في المستقبل، جاء في الحديث الشريف عن عائشة رضي الله عنها قالت: ((**سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم ناس عن الكهان، فقال: ليس بشيء، فقالوا: يا رسول الله، إنهم يحدثونا أحيانا بشيء فيكون حقا، فقال**

رسول الله صلى الله عليه وسلم: تلك الكلمة من الحق، يخطفها من الجني، فيقرها في أذن وليه، فيخلطون معها مائة كذبة» [متفق عليه].

وفي رواية لمسلم: «**تلك الكلمة الحق، يخطفها الجني فيقذفها في أذن وليه، ويزيد فيها مائة كذبة**».

يقول الحافظ ابن حجر في فتح الباري [١٠/ ٢١٧، ط. دار المعرفة]: "قال الخطابي: الكهنة قوم لهم أذهان حادة ونفوس شريرة وطباع نارية فألفتهم الشياطين لما بينهم من التناسب في هذه الأمور ومساعدتهم بكل ما تصل قدرتهم إليه، وكانت الكهانة في الجاهلية فاشية خصوصا في العرب لانقطاع النبوة فيهم، وهي على أصناف منها ما يتلقونه من الجن؛ فإن الجن كانوا يصعدون إلى جهة السماء فيركب بعضهم بعضا إلى أن يدنو الأعلى بحيث يسمع الكلام فيلقيه إلى الذي يليه إلى أن يتلقاه من يلقيه في أذن الكاهن فيزيد فيه، فلما جاء الإسلام ونزل القرآن حرست السماء من الشياطين وأرسلت عليهم الشهب، فبقي من استراقهم ما يتخطفه الأعلى فيلقيه إلى الأسفل قبل أن يصيبه الشهاب، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى: ﴿**إلا من خطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب**﴾[الصافات: ١٠]، وكانت إصابة الكهان قبل الإسلام كثيرة جدا... وأما في الإسلام فقد ندر ذلك جدا حتى كاد يضمحل ولله الحمد" اهـ.

وحقيقة هذه الكلمة التي يخطفها الجني أو الشيطان هي ما يحصل عليه باستراق السمع والتنصت على حديث الملائكة وحوارهم فيما أطلعهم الله عليه مما ستجري به مقادير الأمور، قال تعالى ذاكرا لبعض هذه الأحاديث

التي تجري بين الملائكة: ﴿ **ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له حتى إذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير** ﴾ [سبأ: ٢٣]، وذكر سبحانه أن الملأ الأعلى من الملائكة قد يختصمون ويتناظرون في أحاديثهم فقال عز وجل: ﴿ **قل هو نبأ عظيم * أنتم عنه معرضون * ما كان لي من علم بالملإ الأعلى إذ يختصمون** ﴾ [ص: ٦٧- ٦٩].

وبعد بعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يعد في إمكان الجن استراق السمع كما كانوا يفعلون؛ فقد سلط الله عليهم حرسا وشهبا في السماء تمنعهم ذلك إلا ما قدر الله لهم خطفه من كلمات يضم إليها كذبات ليتسق من ذلك خبر يقال للناس، قال تعالى: ﴿ **إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب * وحفظا من كل شيطان مارد * لا يسمعون إلى الملإ الأعلى ويقذفون من كل جانب * دحورا ولهم عذاب واصب * إلا من خطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب** ﴾ [الصافات: ٦- ١٠]، وقال تعالى إخبارا عن حديث الجن وعجزهم عن استراق خبر ما يكون من خير أو شر بعد تشديد حراسة السماء: ﴿ **وأنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديدا وشهبا * وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا * وأنا لا ندري أشر أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا** ﴾ [الجن: ٨- ١٠].

وروى البخاري في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها، زوج النبي صلى الله عليه وسلم، أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: «**إن الملائكة تنزل في العنان: وهو السحاب، فتذكر الأمر قضي في السماء، فتسترق**

الشياطين السمع فتسمعه، فتوحيه إلى الكهان، فيكذبون معها مائة كذبة من عند أنفسهم».

فتنبؤات الكهان أوهام ممزوجة بالأكاذيب، لا ترتقي إلى مرتبة الظن فضلا عن مرتبة العلم واليقين، والأوهام في حد ذاتها أخبار كذبها راجح على صدقها، فتصديقها وإكسابها الثقة ظلم؛ لأنه وضع للشيء في غير محله، هذا من جهة المعقول، أما من جهة المنقول فقد جاء في نصوص الشريعة الوعيد والتشديد في النهي عن تصديق الكاهن أو العراف، فلا يجوز لمن كان من المسلمين أن يسأل كاهنا أو عرافا أو من يدعي قدرته على التنبؤ بالمغيبات، فأمثال هؤلاء ممن يستعينون بالشياطين ويتولونهم لا يجوز للمسلم أن يثق فيهم أو يصدقهم فيما يزعمون ولو صدقت تنبؤاتهم مرات عديدة؛ لما رواه مسلم في صحيحه عن معاوية بن الحكم السلمي، قال: قلت: «**يا رسول الله أمورا كنا نصنعها في الجاهلية، كنا نأتي الكهان، قال: فلا تأتوا الكهان، قال: قلت: كنا نتطير قال: ذاك شيء يجده أحدكم في نفسه، فلا يصدنكم**».

وكذلك ما رواه مسلم في صحيحه عن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**من أتى عرافا فسأله عن شيء، لم تقبل له صلاة أربعين ليلة**».

ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**من أتى كاهنا، أو عرافا، فصدقه بما يقول، فقد كفر بما أنزل على محمد**». [رواه أحمد في مسنده والحاكم في المستدرك].

فالحاصل أن هناك فرقا كبيرا بين النبوة وبين معرفة بعض الأمور المجهولة، فالنبوة تكون عن وحي من الله تعالى ويكون معها معجزات تقترن

بالتحدي ويعجز الناس عن الإتيان بمثلها، أما معرفة بعض الغيبيات والإخبار بها فيمكن أن تحصل على يد أي أحد من الناس، ولا يلزم منها أن صاحبها نبي معصوم أو ولي صالح؛ لأن الله تعالى قادر على أن يسمح لمن شاء من خلقه بالاطلاع على ما يشاء من أسرار الكون بأي طريقة من الطرق الكونية، ولكن هذا لا يعني أنه نبي أو رسول يوحى إليه ويستحق التصديق والاتباع؛ لأنه لا نبي بعد سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم، وصحة دعوى النبوة تكون بادعائها أولا، ثم مصاحبتها بالمعجزات الحسية التي لا يستطيع الناس محاكاتها، مع اقتران هذه المعجزات بتحدي الناس عن أن يأتوا بمثلها، مع عجز الناس بالفعل. وهؤلاء المذكورون في السؤال لم يحصل مع أحد منهم شيء من ذلك، فلا هم أنبياء ولا هم من الصالحين المتبعين لسنن الأنبياء؛ فما بقي إلا أنهم من أولياء الشيطان الواجب على الناس اجتنابهم، قال تعالى: ﴿**إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون**﴾ [الأعراف : ٢٧]، وقال عز وجل: ﴿**ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين**﴾ [الزخرف : ٣٦].

وعليه: فلا يجوز بحال من الأحوال الاستعانة بالكهان ومدعي الاطلاع على الغيب ولا تصديقهم في شيء مما يقولون، على أن كثيرا من كلام هؤلاء إنما هو على طريقة الرمز والإشارة وليس صريحا في التنبؤ بحدث معين، بل هو كلام ملغز حمال وجوه ليس له دلالة ظاهرة على شيء مخصوص كرباعيات نوسترادامُوس. والله تعالى أعلم.

القطع بعدم فناء النار

السؤال

هل صحيح أن هناك من العلماء من قال بفناء النار، وذهب إلى عدم خلودها وخلود أهلها فيها؟ وما رأي جماهير العلماء في هذا؟

الجواب

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه وبعد، فالفناء ضد البقاء، وفني الشيء أي عدم، قال أبو علي القالي: الفناء نفاد الشيء [تاج العروس ٣٩/ ٢٥٥، ط. حكومة الكويت]، والمقصود به عدم بقاء النار، والقائلون بهذا القول الإمام ابن تيمية في كتابه [الرد على من قال بفناء الجنة والنار]، وابن القيم في كتابه [حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح]، خلافًا لجمهور العلماء سلفًا وخلفًا من أن الجنة والنار باقيتان أبدًا ينعم من في الجنة إلى أبد الآبدين ويعذب من يعذب في النار إلى أبد الآبدين.

واستدل الجماهير من علماء الأمة بالمنطوق والمفهوم من الكتاب والسنة على عدم فناء النار، فمن ذلك:

١- قول الله تعالى: ﴿**إلا طريق جهنم خالدين فيها أبدًا وكان ذلك على الله يسيرًا**﴾ [النساء: ١٦٩] قال الشوكاني في تفسيره: "وقوله ﴿أبدًا﴾ لدفع احتمال أن الخلود هنا يراد به المكث الطويل" [فتح القدير للشوكاني ١/ ٨٥١، ط. دار الوفاء].

٢- وقوله تعالى: ﴿ **خالدين فيها أبدًا لا يجدون وليا ولا نصيرًا** ﴾ [الأحزاب: ٦٥].

٣- وقوله تعالى: ﴿ **ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها أبدًا** ﴾ [الجن: ٢٣].

ففي هذه الآيات التصريح بالبقاء في العذاب وذكر الخلود، وتأكيد هذا الخلود بالتأبيد.

- وفي الآيات الآتية أخبر تبارك وتعالى بعدم خروجهم من النار، مؤكدًا ذلك بأن العذاب مقيم ودائم معهم.

٤- قال تعالى: ﴿ **وقال الذين اتبعوا لو أن لنا كرةً فنتبرأ منهم كما تبرؤوا منا كذلك يريهم الله أعمالهم حسراتٍ عليهم وما هم بخارجين من النار** ﴾ [البقرة: ١٦٧].

٥- وقال تعالى: ﴿ **يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم** ﴾ [المائدة: ٣٧].

٦- وقال تبارك وتعالى: ﴿ **إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون * لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون** ﴾ [الزخرف: ٤٧- ٧٥].

٧- وقال تعالى: ﴿ **ذلك جزاء أعداء الله النار لهم فيها دار الخلد جزاءً بما كانوا بآياتنا يجحدون** ﴾ [فصلت: ٢٨].

٨- وقال تعالى: ﴿ **ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك قال إنكم ماكثون** ﴾ [الزخرف:٧٧].

٩- وقال أيضا: ﴿ **كمن هو خالد في النار** ﴾ [محمد: ١٥].

١٠ – وقال: ﴿ **خالدين فيها أولئك هم شر البرية** ﴾ [البينة: ٦].

١١– وقال: ﴿ **وما هم منها بمخرجين** ﴾ [الحجر: ٤٨].

١٢– وقال: ﴿ **إنها عليهم مؤصدة** ﴾ [الهمزة: ٨].

١٣– وقد ذكر الله تعالى أهل النار فقال: ﴿ **لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها** ﴾ [فاطر: ٣٦].

١٤ –وقال: ﴿ **كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها** ﴾ [السجدة: ٣٠].

١٥ – وقال: ﴿ **سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيصٍ** ﴾ [إبراهيم:٢١].

١٦ – وقال: ﴿ **كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودًا غيرها ليذوقوا العذاب** ﴾ [النساء:٥٦].

١٧– وقال سبحانه وتعالى أيضا: ﴿ **أولئك يئسوا من رحمتي** ﴾ [العنكبوت: ٢٣] .

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية الكريمة التي تثبت صراحة خلود النار أو خلود أهلها فيها، والتي تبلغ (٣٧) آية من القرآن الكريم، وهذا بخلاف الآيات التي في معنى الخلود أو تفيده كقوله تعالى ﴿ **فلا يخفف عنهم العذاب** ﴾ [البقرة: ٨٦] وغيرها من الآيات الكريمة كثير في هذا المعنى جدا، كما أن الآيات الدالة على خلود أهل الجنة بلغت نحو أربعين آية.

وإنما نؤكد على هذه الكثرة من الآيات المثبتة لبقاء النار وخلود أهلها فيها؛ لأن هذا الحد البالغ من الكثرة -كما يقول شيخ الإسلام التقي السبكي-: "يمنع من احتمال التأويل، ويوجب القطع بذلك، كما أن الآيات

الدالة على البعث الجسماني لكثرتها يمتنع تأويلها، ومن أولها حكمنا بكفره بمقتضى العلم جملة، وإن كنت لا أطلق لساني بتكفير أحد معين". [الاعتبار ببقاء الجنة والنار ص٤٦ بتصرف، طبعة خاصة بالمحقق الدكتور/ طه دسوقي حبيشي].

وقد ورد من السنة ما يدل على خلود الكفار في النار:

١- حديث أنس المتفق عليه الذي روي في شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم، وفيه قال صلى الله عليه وسلم: ((**فأخرجهم من النار فأدخلهم الجنة فما يبقى في النار إلا من حبسه القرآن**))، وكان قتادة يقول عند هذا: "أي: وجب عليه الخلود".

فالحديث فيه دلالة على أن من أهل النار من يخلد في النار، وهم الذين قد أخبر القرآن بأنهم خالدون في النار، كما في قوله تعالى: ﴿**خالدين فيها**﴾.

٢- ما رواه البخاري ومسلم أيضًا عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: ((**يدخل الله أهل الجنة الجنة، ويدخل أهل النار النار، ثم يقوم مؤذن بينهم فيقول: يا أهل الجنة لا موت، ويا أهل النار لا موت، كل خالد فيما هو فيه**)).

قال الحافظ ابن حجر: "قال القرطبي: وفي هذه الأحاديث التصريح بأن خلود أهل النار فيها لا إلى غاية أمد، وإقامتهم فيها على الدوام بلا موت ولا حياة نافعة ولا راحة، كما قال تعالى: ﴿**لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها**﴾ [فاطر: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿**كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها**﴾ [السجدة: ٢٠]، قال: فمن زعم أنهم يخرجون منها، وأنها

تبقى خالية، أو أنها تفنى وتزول فهو خارج عن مقتضى ما جاء به الرسول وأجمع عليه أهل السنة" [فتح الباري لابن حجر العسقلاني ١١/ ٤٢١، ط. دار المعرفة].

٣- ما أخرجه أحمد -واللفظ له- وابن ماجه وابن حبان من حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((**يؤتى بالموت يوم القيامة فيوقف على الصراط فيقال: يا أهل الجنة، فيطلعون خائفين وجلين أن يخرجوا من مكانهم الذي هم فيه، ثم يقال: يا أهل النار، فيطلعون مستبشرين فرحين أن يخرجوا من مكانهم الذي هم فيه، فيقال: هل تعرفون هذا؟ قالوا: نعم هذا الموت. قال: فيؤمر به فيذبح على الصراط، ثم يقال للفريقين كلاهما: خلود فيما تجدون لا موت فيه أبدًا**)).

ففي الحديث دلالة على بطلان دعوى فناء النار؛ لأنه جعل النار كالجنة من حيث خلود أهل الجنة فيما هم فيه من النعيم، فكذلك أهل النار خالدون فيما هم فيه من العذاب إلى الأبد، فكما أن الجنة لا تفنى أبدًا فكذلك النار لا تفنى أبدًا.

٤- ما أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((**أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون، ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم -أو قال: بخطاياهم- فأماتهم الله تعالى إماتةً حتى إذا كانوا فحمًا أذن بالشفاعة**)).

وجه الدلالة من الحديث أنه صرح أن الكافر لا يموت في النار ولا يحيا، فإذا قيل بأن النار تفنى، فإما أن يقال: تفنى بمن فيها كما هو المتبادر، أو تفنى

وحدها دون من فيها، وكلاهما باطل مخالف لصريح قول الله تعالى: ﴿ **ثم لا يموت فيها ولا يحي** ﴾ [الأعلى: ١٣]، فمعنى الآية كما قال ابن كثير: "أن الشقي وهو الكافر لا يموت فيستريح ولا يحيا حياة تنفعه بل هي مضرة عليه" [تفسير ابن كثير ١٤/ ٣٢٣ بتصرف، ط. مؤسسة قرطبة] فإن فني الكافر معها فقد مات واستراح، وإن حيي دونها فقد استراح منها أيضا، وكل هذا باطل.

٥- وقد أخرج ابن أبي شيبة والطبراني عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما أنه قال: "أهل النار يدعون مالكًا فلا يجيبهم أربعين عامًا، ثم يقول: ﴿ **إنكم ماكثون** ﴾ [الزخرف: ٧٧] ثم يدعون ربهم فيقولون: ﴿ **ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون** ﴾ [المؤمنون: ١٠٧] فلا يجيبهم مثل الدنيا، ثم يقول: ﴿ **اخسئوا فيها ولا تكلمون** ﴾ [المؤمنون: ١٠٧] ثم ييأس القوم فما هو إلا الزفير والشهيق تشبه أصواتهم أصوات الحمير، أولها شهيق وآخرها زفير".

وقد نقل الإجماع على بقاء النار وعدم فنائها غير واحدٍ من العلماء:

قال الإمام القرطبي رحمه الله تعالى: "أجمع أهل السنة على أن أهل النار مخلدون فيها غير خارجين منها كإبليس وفرعون وهامان وقارون، وكل من كفر وتكبر وطغى، فإن له جهنم لا يموت فيها ولا يحيا، وقد وعدهم الله عذابًا أليمًا، فقال عز وجل: ﴿ **كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودًا غيرها ليذوقوا العذاب** ﴾ [النساء: ٥٦]، وأجمع أهل السنة أيضًا على أنه لا يبقى فيها ولا يخلد إلا كافر جاحد فاعلم. قلت -القائل القرطبي-: وقد زل هنا بعض من ينتمي إلى العلم والعلماء فقال: إنه يخرج من النار كل كافر ومبطل

وجاحد ويدخل الجنة؛ فإنه جائز في العقل أن تنقطع صفة الغضب فيعكس عليه. فيقال: وكذلك جائز في العقل أن تنقطع صفة الرحمة فيلزم عليه أن يدخل الأنبياء والأولياء النار يعذبون فيها، وهذا فاسد مردود بوعده الحق وقوله الصدق، قال الله تعالى في حق أهل الجنان: ﴿ **عطاءً غير مجذوذٍ** ﴾ [هود: ١٠٨]، أي: غير مقطوع، وقال: ﴿ **وما هم منها بمخرجين** ﴾ [الحجر: ٤٨]، وقال: ﴿ **لهم أجر غير ممنونٍ** ﴾ [فصلت: ٨]، وقال: ﴿ **لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها أبدًا** ﴾ [التوبة: ٢١- ٢٢]، وقال في حق الكافرين: ﴿ **ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط** ﴾ [الأعراف: ٤٠]، وقال: ﴿ **فاليوم لا يخرجون منها ولا هم يستعتبون** ﴾ [الجاثية: ٣٥] وهذا واضح، وبالجملة فلا مدخل للمعقول فيما اقتطع أصله الإجماع والرسول ﴿ **ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من نورٍ** ﴾ [النور: ٤٠]" [التذكرة للقرطبي ١/ ٩٢٠- ٩٢١، ط. دار المنهاج].

وقال الإمام أبو جعفر الطحاوي الحنفي: "والجنة والنار مخلوقتان، لا يفنيان أبدًا ولا يبيدان" [شرح العقيدة الطحاوية للميداني ص١١٩، ط. دار الفكر].

وقال ابن حزم: "اتفقت فرق الأمة كلها على أن لا فناء للجنة ولا لنعيمها، ولا للنار ولا لعذابها، إلا الجهم بن صفوان، وأبا الهذيل العلاف، وقومًا من الروافض" [الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/ ٦٩- ٧٠، ط. مكتبة الخانجي].

وقال في كتابه "مراتب الإجماع" في "باب من الإجماع في الاعتقادات يكفر من خالفه بإجماع": "وأن النار حق وأنها دار عذاب أبدًا لا تفنى ولا يفنى أهلها أبدًا بلا نهاية" [ص١٩٣، ط. دار الآفاق الجديدة].

وقال شيخ الإسلام تقي الدين السبكي -كما سبق أن نقلناه-: "ولذلك أجمع المسلمون على اعتقاد ذلك وتلقوه خلفًا عن سلف نبيهم صلى الله عليه وسلم، وهو مركوز في فطرة المسلمين، معلوم من الدين بالضرورة، بل وسائر الملل غير المسلمين يعتقدون ذلك، ومن رد ذلك فهو كافر، ومن تأوله فهو كافر كمن تأول الآيات الواردة في البعث الجسماني، وهو كافر أيضًا بمقتضى العلم، وإن كنت لا أطلق لساني بذلك" [الاعتبار ببقاء الجنة والنار ص٥٧، ٥٨].

وقال الإمام العضد الإيجي: "أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبدا، لا ينقطع عذابهم" [المواقف للإيجي ٣/ ٤٩٩، ط. دار الجيل].

وقال الإمام السعد التفتازاني: "لا خلاف في خلود من يدخل الجنة، ولا في خلود الكافر عنادا أو اعتقادا في النار، وإن بالغ في الاجتهاد لدخوله في العمومات، ولا عبرة بخلاف الجاحظ والعنبري... أجمع المسلمون على خلود أهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار" [شرح المقاصد للتفتازاني ٥/ ١٣١، ط. عالم الكتب].

وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني: "قال القرطبي: من زعم أنهم يخرجون منها، أو أنها تبقى خالية أو تفنى فهو خارج عما جاء به الرسول

صلى الله عليه وسلم، وأجمع عليه أهل السنة" [فتح الباري لابن حجر ١١/ ٤٢١].

وقال الإمام السفاريني الحنبلي: "فثبت بما ذكرنا من الآيات الصريحة والأخبار الصحيحة خلود أهل الدارين خلودًا مؤبدًا، كل بما هو فيه من نعيم وعذاب أليم، وعلى هذا إجماع أهل السنة والجماعة، فأجمعوا على أن عذاب الكفار لا ينقطع كما أن نعيم أهل الجنة لا ينقطع" [لوامع الأنوار البهية ٢/ ٢٣٤، ط. مؤسسة ومكتبة الخافقين].

وقال العلامة الألوسي: "وأنت تعلم أن خلود الكفار مما أجمع عليه المسلمون، ولا عبرة بالمخالف، والقواطع أكثر من أن تحصى" [روح المعاني ١٢/ ١٦٤، ط. دار إحياء التراث العربي].

وأما قوله تعالى: ﴿ **قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله** ﴾ [الأنعام: ١٢٨] وقوله تعالى: ﴿ **فأما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق * خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد** ﴾ [هود: ١٠٦- ١٠٧]، فليس المراد بالاستثناء في الآيتين الإخراج، وإنما هو استثناء معلق بالمشيئة، فكأن الله سبحانه وتعالى يقول: "خالدين فيها خلودًا أبديا إن شاء ربك ذلك"؛ إذ كل شيء خاضع لمشيئة الله وإرادته، وكان من الجائز العقلي في مشيئته ألا يعذبهم، ولو عذبهم لا يخلدهم.

فالمقصود من هذا الاستثناء في الآيتين إرشاد العباد إلى وجوب تفويض الأمور إليه سبحانه، وكذلك إعلامهم بأن كل شيء خاضع لإرادته ومشيئته،

فهو الفاعل المختار الذي لا يجب عليه شيء ولا حق لأحد عليه، فليس هناك أمر واجب عليه وإنما هو مقتضى مشيئته وإرادته عز وجل.

وليس المراد من هذا الاستثناء وأمثاله نفي خلودهم في النار؛ فإنه قد أخبرنا سبحانه في كتابه بخلود الكافرين خلودًا أبديا في النار.

وقد أشار لهذا ابن كثير بقوله: "يعني أن دوامهم ليس أمرًا واجبًا بذاته، بل موكول إلى مشيئته تعالى" [تفسير ابن كثير ٧/ ٤٧٤].

والمراد من قوله تعالى: ﴿ **خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض** ﴾ [هود: ١٠٧] التأبيد ونفي الانقطاع على منهاج قول العرب: "لا أفعل كذا ما لاح كوكب" أو "وما أضاء الفجر" أو "وما اختلف الليل والنهار" إلى غير ذلك من كلمات التأبيد عندهم، فإن العرب إذا أرادت أن تصف الشيء بالدوام أبدًا قالت: "هذا دائم دوام السماوات والأرض"، فخاطبهم سبحانه وتعالى بما يتعارفون به بينهم، وليس المقصود منه تعليق قرارهم فيها بدوام هذه السماوات والأرض، فإن النصوص القاطعة دالة على تأبيد قرارهم فيها.

وأما قوله تعالى: ﴿ **لابثين فيها أحقابًا** ﴾ [النبأ: ٢٣] فقوله: ﴿ **لابثين فيها أحقابًا** ﴾ متعلق بما بعده وهو قوله تعالى: ﴿ **لا يذوقون فيها بردًا ولا شرابًا * إلا حميمًا وغساقًا** ﴾ [النبأ: ٢٤، ٢٥]، أي: لابثين فيها أحقابا في حال كونهم لا يذوقون فيها بردًا ولا شرابًا إلا حميمًا وغساقًا، فإذا انقضت تلك الأحقاب عذبوا بأنواع أخر من أنواع العذاب غير الحميم والغساق، ويدل لهذا تصريحه تعالى بأنهم يعذبون بأنواع أخر من أنواع العذاب غير الحميم

والغساق في سورة ص: ﴿**هذا فليذوقوه حميم وغساق * وآخر من شكله أزواج**﴾ [٥٧- ٥٨] [راجع: تفسير الطبري ٢٤/ ٢٦- ٢٧].

ومن الآثار التي استدلوا بها ما أخرجه الطبراني عن جعفر بن الزبير عن القاسم عن أبي أمامة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**ليأتين على جهنم يوم كأنها زرع هاج واحمر، تخفق أبوابها**» ويجاب عليهم بأن الحديث موضوع فلا يصح الاستدلال به، قال ابن الجوزي في كتابه "الموضوعات": "هذا حديث موضوع محال، و"جعفر" هو "ابن الزبير"، قال شعبة: كان يكذب، وقال يحيى: ليس بثقة، وقال السعدي: نبذوا حديثه، وقال البخاري والنسائي والدارقطني: متروك" [الموضوعات لابن الجوزي ٣/ ٢٦٨، ط. أضواء السلف والمكتبة التدمرية].

ومنها أيضًا ما رواه عبد بن حميد في تفسيره عن الحسن قال: قال عمر: "لو لبث أهل النار في النار كقدر رمل عالجٍ لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه" فهو أثر منقطع؛ لأن الحسن لم يسمع من عمر، والمنقطع عند أهل الحديث من قبيل الحديث الضعيف، والضعيف لا يحتج به في هذه المسائل.

وخلاصة القول في الإجابة عن الآثار التي وردت عن الصحابة هو ما قاله الشيخ الصنعاني بعد أن أوردها جميعا، وناقش وجه الدلالة فيها، وبين المراد الصحيح منها، ثم قال: "وبهذا تعرف أنه لا يصح نسبة القول بفناء النار وذهابها إلى ابن مسعود وأبي هريرة كما نسب هذا القول الذي نقل عنهما إلى عمر، بل هو الدليل على بقاء النار بعد خروج من يخرج منها من أهل التوحيد، فكيف يقول شيخ الإسلام في صدر المسألة: إن القول بفناء النار نقل

عن ابن مسعود وأبي هريرة وإنما مستنده في نسبة ذلك إليهما هذان الأثران اللذان هما بمراحل عن الدلالة على فناء النار وذهابها بعد صحتهما، فعرفت بطلان نسبة هذا القول إلى ابن مسعود وأبي هريرة كما عرفت بطلان نسبته إلى عمر... وبعد تحقيقك لما أسلفناه وإحاطتك علما بما سقناه تعلم أن هؤلاء الأربعة من الصحابة الذين هم عمر وابن مسعود وأبو هريرة وأبو سعيد الذين عين شيخ الإسلام أسماءهم من الصحابة في صدر المسألة، وذكر أنه نقل عنهم القول بفناء النار وذهابها وتلاشيها هم بريئون من هذا القول ومن نسبته فناء النار إليهم براءة الذئب من دم ابن يعقوب، واستدل لهم بما ادعاه منسوبا إليهم بما لا مساس له بالدعوى كما عرفت، وحينئذ يعلم أنه ليس معه في دعواه فناء النار أحد من الصحابة الذين عينهم" [رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار للصنعاني ص٧٧، ط. المكتب الإسلامي].

وعليه: فإن القول بفناء النار الذي قال به الإمامان ابن تيمية وابن القيم، مخالف لما عليه معتقد أهل السنة والجماعة، ولا يجوز اعتقاد مثل هذا المذهب، والله تعالى أعلم.

تلبس الجن بالإنسان

السؤال

نسمع كثيرًا عن الجن فما هو الجن، وما عالمه؟ وهل يَتلبَّسُ بالإنسان ويتمكَّن من أذيته؟

الجواب

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد..، فعالم الجن هو واحد من العوالم التي تتسع لها القدرة الإلهية، والإيمان بوجوده فرع من الإيمان بالغيب.

قال ابن حجر في (تحفة المحتاج ٧/ ٢٧٩، ط. دار إحياء التراث العربي): "الجن أجسام هوائية أو نارية أي يغلب عليهم ذلك فهم مركبون من العناصر الأربعة كالملائكة على قول. وقيل: أرواح مجردة وقيل نفوس بشرية مفارقة عن أبدانها، وعلى كُلٍّ فلهم عقول وفهم ويقدرون على التشكل بأشكال مختلفة، وعلى الأعمال الشاقة في أسرع زمن، وصح خبر أنهم ثلاثة أصناف: ذوو أجنحة يطيرون بها، وحيات، وآخرون يحلون ويظعنون".

ووجود الجن حقيقة لا يجوز إنكارها، والتصديق بهم يُعدُّ تصديقًا للكتاب والسنة والإجماع، والتكذيب بوجود الجن بعد العلم بثبوتهم في القرآن والسنة فيه من الخطورة على المسلم، ما قد يخرجه من إيمانه بالكلية.

فقد ثبت وجود الجن في القرآن والسنة، وأجمعت الأمة على وجوب الإيمان بهم، كما أن العقل لا يُحِيل ذلك. فَهُم مكلَّفون كالبشر ومُحاسبون على أعمالهم، كما يُحاسب بنو آدم، حيث جاء في القرآن الكريم في مثل قوله

تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾ [الأنعام: ١٣٠]، وقوله: ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾ [الرحمن: ٣١].

وقال الله عز وجل على لسانهم: ﴿وَأَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَدًا﴾ [الجن: ١١].

وثبت في الحديث الذي أخرجه مسلم في صحيحه أن النبي -صلى الله عليه وسلم- ذهب إليهم وتحدث معهم، ففي صحيح مسلم أنه قال صلى الله عليه وسلم: ((أَتَانِي دَاعِي الْجِنِّ فَذَهَبْتُ مَعَهُ فَقَرَأْتُ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنَ))، وفيه أنهم سألوه الزاد فقال: ((لَكُمْ كُلُّ عَظْمٍ ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ يَقَعُ فِي أَيْدِيكُمْ أَوْفَرَ مَا يَكُونُ لَحْمًا وَكُلُّ بَعْرَةٍ عَلَفٌ لِدَوَابِّكُمْ))، ثم قال النبي -صلى الله عليه وسلم- لأصحابه: ((فَلا تَسْتَنْجُوا بِهِمَا فَإِنَّهُمَا طَعَامُ إِخْوَانِكُمْ)).

وإذا ثبت أن منهم الكافرين والمؤمنين، وأن منهم الطائعين والعاصين، كما جاء في قوله تعالى ﴿وَأَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ﴾ [الجن: ١١]، فإن العقل لا يُحِيل أن يُؤذِي الجنِيُّ الإِنْسِيَّ بأي أذى، وليس هناك دليل صحيح يُحيل هذا الأذى، بل الأذى واقعٌ منهم، ومن أمثلة هذا الأذى؛ ما أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن أبي هريرة أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: ((إِنَّ عِفْرِيتًا مِنَ الْجِنِّ تَفَلَّتَ عَلَيَّ الْبَارِحَةَ -أَوْ كَلِمَةً نَحْوَهَا- لِيَقْطَعَ عَلَيَّ الصَّلاَةَ، فَأَمْكَنَنِي اللهُ مِنْهُ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَرْبِطَهُ إِلَى سَارِيَةٍ مِنْ سَوَارِي الْمَسْجِدِ؛ حَتَّى تُصْبِحُوا وَتَنْظُرُوا إِلَيْهِ كُلُّكُمْ، فَذَكَرْتُ قَوْلَ أَخِي سُلَيْمَانَ رَبِّ هَبْ لِي مُلْكًا لاَ يَنْبَغِي لأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي، قال رَوْحٌ: فَرَدَّهُ خَاسِئًا)).

ومن ذلك أيضًا ما أخرجه النسائي ((**عن أبي هريرة -رضي الله تعالى عنه- أنه كان على تَمْرِ الصدقة، فوجد أثر كفٍّ كأنه قد أخذ منه، فذكر ذلك للنبي -صلى الله عليه وسلم-، فقال: أتريد أن تأخذه؟ قل: سبحان من سخَّرك لمحمد -صلى الله عليه وسلم-، قال أبو هريرة: فقُلْتُ، فإذا أنا به قائم بين يدي، فأخذته لأذهب به إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، فقال: إنما أخذته لأهل بيت فقراء من الجن ولن أعود...**))، فنجد أن الشيطان قد تشَكَّل في صورة لصٍّ أراد أن يسرق من الصدقة التي كان يحرسها الصحابي، ولما أخبر النبيَّ به عرَفَه أنه شيطان، وهذا نوع من إيذاء الجني للإنسي، ولقد حثنا النبي -صلى الله عليه وسلم- أن نُسَمِّيَ الله عند الأكَل وعند دخول البيت، بل عند إرادة المعاشرة الجنسية مع الزوجة، حتى لا يشاركنا الجن في ذلك.

فلا عجب إذًا، أن يتمكَّن جِنِّي من إنسيٍّ وأن يصيبه بأذى، كما يتمكن الإنسي من الجني ويصيبه بما يضره، إذا تمثَّل الجني بصورة حيوان مثلا، ومن أمثلة ذلك ما أخرجه مسلم ((**عن أبي السائب مولى هشام بن زهرة أنه قال: دخلت على أبي سعيد الخدري في بيته فوجدته يصلِّي، فجلست أنتظره حتى يقضي صلاته، فسمعت تحريكًا في عراجين في ناحية البيت فالتفتُّ فإذا حيَّة، فوثبت لأقتلها، فأشار إليَّ أن اجلس، فجلست فلما انصرف أشار إلى بيت في الدار، فقال: أترى هذا البيت، فقلت: نعم، قال: كان فيه فتى مِنَّا حديث عهد بعرس، قال: فخرجنا مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى الخندق، فكان ذلك الفتى يستأذن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بأنصاف النهار، فيرجع إلى أهله، فاستأذنه يومًا، فقال له رسول الله -صلى الله عليه وسلم-:**

خُذْ عَلَيْكَ سِلاَحَكَ فَإِنِّي أَخْشَى عَلَيْكَ قُرَيْظَةَ، فأخذ الرجلُ سلاحه ثم رجع، فإذا امرأته بين البابين قائمة، فأهوى إليها الرمح ليطعنها به، وأصابته غيرة، فقالت له: اكفف عليك رمحك وادخل البيت حتى تنظر ما الذي أخرجني؟! فدخل فإذا بِحَيَّة عظيمة منطوية على الفراش، فأهوى إليها بالرمح فانتظمها به، ثم خرج فركزه في الدار، فاضطربت عليه، فما يدرى أيهما كان أسرع موتًا الحية أم الفتى؟! قال: فجئنا إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فذكرنا ذلك له، وقلنا: ادع الله يُحْيِيَه لنا، فقال: اسْتَغْفِرُوا لِصَاحِبِكُمْ، ثم قال: إِنَّ بِالْمَدِينَةِ جِنًّا قَدْ أَسْلَمُوا فَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْهُمْ شَيْئًا فَآذِنُوهُ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ، فَإِنْ بَدَا لَكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فَاقْتُلُوهُ، فَإِنَّمَا هُوَ شَيْطَانٌ)).

وعند أحمد ((**عن يعلى بن مرة، عن النبي -صلى الله عليه وسلم-: أنه أتته امرأة بابن لها قد أصابه لمم، فقال له النبي -صلى الله عليه وسلم-: اخرج عدو الله، أنا رسول الله، قال: فبرأ**)).

ومن هذا الحديث نقول أن الجن يستطيع أن يتلبس جسم الإنسان، ويصيبه بما يسمى الصرع؛ لأنه لا يوجد دليل صحيح يمنع ذلك، وقد اعترض بعض الناس، فقالوا: إن ذلك ممنوع؛ لأن طبيعة الجن النارية لا يمكن أن تتصل بطبيعة الإنس الترابية أو تلبسها وتعيش معها، وإلا أحرقتها، لكن هذا الاحتجاج مردود؛ لأن الطبيعة الأولى للجِنِّ والإنس ذهبت عنها بعض خصائصها، بدليل الحديث الذي رواه النسائي وابن حبان في صحيحه ((**عن أبي هريرة أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: اعترض لي الشيطان في مصلاي فأخذت بحلقه فخنقته؛ حتى وجدت برد لسانه على كفي، ولولا ما**

كان من دعوة أخي سليمان لأصبح مربوطًا تنظرون إليه»، فلو كانت طبيعة النَّار باقية؛ لأصابت يده الشريفة صلى الله عليه وسلم، ولاشتعل البيت والمكان والملابس نارًا إذا أوى إليها الشيطان عندما لا يُسَمِّي الإنسان عند دخول البيت، والأكل من الطعام.

وقال الفخر الرازي في (المطالب العالية ٧/ ٣١٧، ط. دار الكتاب العربي): "إن القائلين بإثبات الجن والشياطين يحتمل أن يذكروا فيه وجهين: الأول: أن يقال الجن أجسام هوائية تقدر أن تتشكل بأشكال مختلفة وتقدر على أن تتولج في بواطن الحيوانات وتجري في منافذها الضيقة. -قال الإمام الرازي-: ولا بعد فيه، فإن الهواء المستنشق يصل في الهواء إلى أعماق الأعضاء فكيف يبعد مثله من حيوان هوائي الذات".

ومن الأدلة أيضًا، قوله تعالى ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ**﴾ [البقرة: ٢٧٥]، والتخبط: فقدان الإدراك الصحيح من الإنسان لأي شيء يَهمُّ به أو يُفكِّر فيه، ومنها أيضًا: حديث ابن عباس -رضي الله عنه- المتفق عليه- أنه قال لعطاء: «**أَلَا أُرِيكَ امْرَأَةً مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ؟ قُلْتُ: بَلَى. قَالَ: هَذِهِ الْمَرْأَةُ السَّوْدَاءُ أَتَتِ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم-، فَقَالَتْ: إِنِّي أُصْرَعُ، وَإِنِّي أَتَكَشَّفُ فَادْعُ اللهَ لِي. قَالَ: إِنْ شِئْتِ صَبَرْتِ وَلَكِ الْجَنَّةُ، وَإِنْ شِئْتِ دَعَوْتُ اللهَ أَنْ يُعَافِيَكِ، فَقَالَتْ: أَصْبِرُ. فَقَالَتْ: إِنِّي أَتَكَشَّفُ، فَادْعُ اللهَ أَنْ لَا أَتَكَشَّفَ، فَدَعَا لَهَا**».

قال ابن تيمية رحمه الله: "وصَرعُهُم؛ أي: الجن للإنس، قد يكون عن شهوةٍ وهوى وعشق، كما يتفق للإنس مع الإنس، وقد يكون وهو كثيرٌ أو

الأكثر عن بُغضٍ ومجازاة، مثل: أن يؤذيهم بعض الإنس أو يظنوا أنهم يتعمدوا أذاهم، إما ببول على بعضهم أو بصب ماءٍ حارٍّ، أو بقتل بعضهم وإن كان الإنسي لا يعرف ذلك -وفي الجن جهلٌ وظلمٌ- فيعاقبونه بأكثر مما يستحق، وقد يكون عن عبثٍ منهم وشرٍّ بمْثلِ سفهاء الإنس". (مجموع فتاوى ابن تيمية ١٩/ ٣٩- ٤٠، ط. مجمع الملك فهد).

يقول ابن القيم: "الصرع صرعان: صرعٌ من الأرواح الأرضية الخبيثة، وصرعٌ من الأخلاط الرديئة، والثاني: هو الذي يتكلم فيه الأطباء في سببه وعلاجه، وأما صرع الأرواح فأئمتهم وعقلاؤهم يعترفون به، ولا يدفعونه، ويعترفون بأن علاجه بمقابلة الأرواح الشريفة الخيرة العلوية، لتلك الأرواح الشريرة الخبيثة، فتدفع آثارها وتعارض أفعالها وتبطلها". (زاد المعاد لابن القيم ٤/ ٦٦- ٦٧، ط. مؤسسة الرسالة).

وروى ابن ماجه في سننه ((**عن عثمان بن أبي العاص، قال: استعملني رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على الطائف جعل يعرض لي شيء في صلاتي حتى ما أدري ما أصلي، فلما رأيت ذلك رحلت إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقال: ابن أبي العاص؟ قلت: نعم، يا رسول الله! قال: ما جاء بك؟ قلت: يا رسول الله! عرض لي شيء في صلواتي حتى ما أدري ما أصلي، قال: ذاك الشيطان، ادنه، فدنوت منه، فجلست على صدور قدمي، قال: فضرب صدري بيده، وتفل في فمي وقال: اخرج عدو الله، ففعل ذلك ثلاث مرات، ثم قال: الحق بعملك، قال: فقال عثمان: فلعمري ما أحسبه خالطني بعد**)).

والوقاية من هذا المس يكون بالمحافظة على الصلاة والأذكار القرآنية والنبوية، والالتزام بأوامر الشرع، والاستعاذة قبل دخول الخلاء، والتسمية عند دخول الأماكن المهجورة والمظلمة، والتعوذ عند الجماع، وعدم التبول في الجحور والشقوق، وعدم إيذاء أي حيوان في المنزل دون إنذار؛ لأن الجن قد تتشكل على صور هذه الحيوانات، ومنع الصبيان من اللَّعب والخروج بعد غروب الشمس مباشرة، ثم إذا ذهبت ساعة من الليل أخرجوهم، لما في الصحيحين ((**من حديث جابر بن عبد الله الأنصاري قال: قال رسول الله -صلي الله عليه وسلم-: إِذَا كَانَ جُنْحُ اللَّيْلِ -أَوْ أَمْسَيْتُمْ-، فَكُفُّوا صِبْيَانَكُمْ، فَإِنَّ الشَّيَاطِينَ تَنْتَشِرُ حِينَئِذٍ، فَإِذَا ذَهَبَ سَاعَةٌ مِنَ اللَّيْلِ فَحُلُّوهُمْ، فَأَغْلِقُوا الأَبْوَابَ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَفْتَحُ بَابًا مُغْلَقًا، وَأَوْكُوا قِرَبَكُمْ، وَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ، وَخَمِّرُوا آنِيَتَكُمْ، وَاذْكُرُوا اسْمَ اللهِ، وَلَوْ أَنْ تَعْرُضُوا عَلَيْهَا شَيْئًا وَأَطْفِئُوا مَصَابِيحَكُمْ**))، ويراعى عدم إلقاء الماء الساخن في أماكن مظنة وجود الجن؛ لأن هذا الماء قد يؤذي الجن مما يدفعهم أن يردوا بالمثل.

وعليه فإنه يمكن وقوع الإيذاء والمسِّ من الجن للإنسان؛ لأنه لا يوجد دليل صحيح يمنع ذلك، كما أن العقل لا يحيله، ولكن ينبغي أن نعلم أن أغلب من نراهم ممن يعتقدون المس، هم من المتوهمين الذين ينبغي عليهم الذهاب لعلاج الأمراض العضوية أو النفسية، كما أن أغلب من نراهم ممن يدعون القدرة على العلاج من الجن، هم من الْمُدَّعين الدجَّالين الذين ينبغي أن يتم ردعهم من أولي الأمر؛ حتى لا يفسدوا على الناس أسس التفكير السليم، ويعوقوا بناء العقلية العلمية. والله تعالى أعلم.

قبض ملك الموت للأرواح في وقت واحد

السؤال

كيف يقبض ملك الموت أرواح الكثير من البشر في وقت واحد رغم اختلاف أماكنهم؟

الجواب

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه وبعد، فالموت في اللغة: ضد الحياة، يقال: مَاتَ يَمُوتُ فهو مَيْتٌ ومَيِّتٌ ضد حي. [القاموس المحيط ١/ ١٦٠، مادة: موت، ط. مؤسسة الرسالة].

والموت في الاصطلاح: مفارقة الروح للجسد [المجموع شرح المهذب ٥/ ١٠٥، ط. دار الفكر]، يقول أبو حامد الغزالي: "ومعنى مفارقتها للجسد انقطاع تصرفها عن الجسد بخروج الجسد عن طاعتها". [إحياء علوم الدين ٤/ ٤٧٧، ط. مصطفى الحلبي].

والمتوفِّي على الحقيقة هو الله -سبحانه وتعالى-، قال الله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْ دِينِي فَلَا أَعْبُدُ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ أَعْبُدُ اللَّهَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ ﴾ [يونس: ١٠٤]، ويقول تعالى: ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ ﴾ [النحل: ٧٠]، فأسند التوفِّي إليه سبحانه، ثم خلق الله ملك الموت وجعله الملك الموكل بقبض الأرواح، يقول الله تعالى: ﴿ قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴾ [السجدة: ١١]، وأخرج عبد الرزاق وأحمد في الزهد، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وابن أبي شيبة، وأبو الشيخ عن مجاهد

قال: "ما على ظهر الأرض من بيت شعر ولا مدر إلا وملك الموت يطوف به كل يوم مرتين".

وخلق الله أعوانًا لملك الموت يقول تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ [الأنعام: ٦١]، ويقول تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ﴾ [محمد: ٢٧]، ويقول تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ﴾ [الأنعام: ٩٣]، وأخرج عبد الرزاق، وأحمد في "الزهد"، وابن جرير، وابن المنذر، وأبو الشيخ في "العظمة"، وأبو نعيم في "الحلية" عن مجاهد قال: "جعلت الأرض لملك الموت مثل الطست يتناول من حيث شاء، وجعل له أعوان يتوفون الأنفس ثم يقبضها منهم"، وأخرج ابن جرير، وأبو الشيخ عن الربيع بن أنس: "أنه سئل عن ملك الموت: هل هو وحده الذي يقبض الأرواح؟ قال: هو الذي يلي أمر الأرواح، وله أعوان على ذلك، غير أن ملك الموت هو الرئيس، وكل خطوة منه من المشرق إلى المغرب"، وأخرج ابن أبي شيبة، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ في "التفسير" عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: ٦١]، قال: "أعوان مَلَكِ الموت من الملائكة"، وأخرج عَبْدُ بن حُمَيْدٍ، وابن جرير، وابن المنذر، وابن أبي حاتم، وأبو الشيخ في التفسير عن إبراهيم النخعي في قوله تعالى: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: ٦١]، قال: "الملائكة تقبض الأنفس، ثم يقبضها منهم ملك الموت بعد"، وأخرج عبد الرزاق، وابن جرير، وأبو الشيخ في "العظمة" عن قتادة

في قوله تعالى: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ [الأنعام: ٦١]، قال: "إن ملك الموت له رسل فيلي بعضها الرسل ثم يدفعونها إلى ملك الموت"، وأخرج أبو الشيخ في العظمة عن وهب بن منبه قال: "إن الملائكة الذين يقرنون بالناس هم الذين يتوفونهم ويكتبون لهم آجالهم، فإذا توفوا النفس دفعوها إلى ملك الموت وهو كالعاقب -يعني العشار- الذي يؤدي إليه من تحته".

قال الإمام الطبري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾: "فإن قال قائل: أو ليس الذي يقبض الأرواح ملك الموت، فكيف قيل: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾، "والرسل" جملة وهو واحد؟ أو ليس قد قال: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: ١١]؟ قيل: جائز أن يكون الله تعالى ذكرُه أعان ملك الموت بأعوان من عنده، فيتولون ذلك بأمر ملك الموت، فيكون التوفي مضافًا، وإن كان ذلك من فعل أعوان ملك الموت إلى ملك الموت؛ إذ كان فعلُهم ما فعلوا من ذلك بأمره، كما يضاف قتلُ مَن قتلَ أعوانُ السلطان وجلدُ من جلدوه بأمر السلطان إلى السلطان، وإن لم يكن السلطان باشر ذلك بنفسه، ولا وليه بيده، وقد تأول ذلك كذلك جماعة من أهل التأويل كابن عباس، وقتادة، ومجاهد، والربيع بن أنس". [جامع البيان في تأويل القرآن ٩/ ٢٩٠، ط. هجر بتصرف].

قال القرطبي: "قوله تعالى: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ المراد أعوان ملك الموت، قاله ابن عباس وغيره. ويروى أنهم يَسُلُّون الروح من الجسد حتى إذا كان عند قبضها قبضها ملك الموت. وقال الكلبي: يقبض ملك الموت الروح من الجسد ثم يسلمها إلى ملائكة الرحمة إن كان مؤمنا أو إلى ملائكة

العذاب إن كان كافرا. والتوفي تارة يضاف إلى ملك الموت، كما قال: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾ [السجدة: ١١]، وتارة إلى الملائكة لأنهم يتولون ذلك، كما في هذه الآية وغيرها. وتارة إلى الله وهو المتوفي على الحقيقة، كما قال: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزُّمر: ٤٢]، ﴿قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ﴾ [الجاثية: ٢٦]، فكل مأمور من الملائكة فإنما يفعل ما أمر به". [تفسير القرطبي ٧/ ٧، ط. دار الكتب المصرية].

قال الرازي في مفاتيح الغيب: "قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [الزُّمر: ٤٢] وقال: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك: ٢]، فهذان النصان يدلان على أن توفي الأرواح ليس إلا من الله تعالى. ثم قال: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ﴾ [السجدة: ١١]، وهذا يقتضي أن الوفاة لا تحصل إلا من ملك الموت. ثم قال في هذه الآية: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ فهذه النصوص الثلاثة كالمتناقضة، والجواب: أن التوفي في الحقيقة يحصل بقدرة الله تعالى، وهو في عالم الظاهر مفوض إلى ملك الموت، وهو الرئيس المطلق في هذا الباب، وله أعوان وخدم وأنصار، فحسنت إضافة التوفي إلى هذه الثلاثة بحسب الاعتبارات الثلاثة والله أعلم". [مفاتيح الغيب للرازي ١٣/ ١٥، ط. دار إحياء التراث العربي].

وبناءً عليه: فإن ملك الموت موكَّل بقبض الأرواح وله أعوان كما سبق بيانه، فلا يصعب حينئذ تصور قبضه لأرواح متعددة في زمن واحد بواسطة أولئك الأعوان من الملائكة. والله تعالى أعلم.

التكفير معناه وضوابطه

السؤال

ما التَّكْفير؟ وما حُكْمُه؟ وهل يجوز لِكُلِّ شَخْصٍ أَنْ يُنْزِلَ حُكْمَ الكُفْرِ على آحَادِ النَّاسِ؟ وما يَجِبُ على الْمُسْلِم حتَّى يَأْمَن شَرَّ هذه الفتنة؟

الجواب

التَّكْفِيرُ مُتَعَلِّق بإنزال أحكام الكفر؛ ولذا فعلينا أن نُعرِّف الكفر أولًا؛ لأنه من المقرر أن الحكم على شيء فرع عن تصوره، فنقول: الكُفْرُ لغة: نَقِيضُ الإيمان، يُقَالُ: كَفَرَ بالله -من باب نصر- يَكْفُر كُفْرًا وكُفُورًا وكُفْرانًا، فهو كَافِر، والجمع: كُفَّارٌ، وكَفَرَةٌ. وهو: كَفَّارٌ أيضا، وهو وهي: كَفُور، والجمع: كُفُرٌ. وهي: كافرة، والجمع: كَوَافِر. [لسان العرب ٥/ ١٤٤، ط. دار صادر، المعجم الوسيط ٢/ ٧٩١، ط دار الدعوة].

وقال الراغب الأصفهاني: «ويقال: «كَفَر فُلَانٌ» إذا اعتقد الكُفْرَ، ويقال ذلك أَيْضًا إِذَا أظهر الكفر وإن لم يعتقد؛ ولذلك قال تعالى: ﴿**مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ**﴾ [النحل: ١٠٦]». [مفردات ألفاظ القرآن: ١/ ٧١٦، ط. دار القلم]

والكُفْر شرعا: إنكار ما عُلِمَ ضَرُورَةً أنّه من دين سيدنا محمّدٍ -صلى الله عليه وسلم- كإِنْكَارِ وُجُودِ الصَّانِعِ، ونُبُوَّتِهِ عليه الصّلاة والسّلام، وحُرْمَةِ الزّنا ونحو ذلك. [المنثور في القواعد الفقهية: ٣/ ٨٤، ط. وزارة الأوقاف الكويتية]

والتَّكْفِير تَفْعِيلٌ من الكُفْر، وهو مَصْدَر كَفَّر، يقال: كَفَّرَهُ -بالتّشديد- تَكْفِيرًا: نَسَبَه إلى الكُفْر.

وإِنْزَالِ حُكْمِ الكُفْرِ مَسَأَلَةٌ فِقْهِيَّةٌ، بمعنَى أَنَّهُا حُكْمٌ شَرْعِيٌّ يُوصَفُ بِهِ فعل مَنْ كَانَ مُكَلَّفًا بالشَّرْع؛ لذلك فإنزال هذا الحكم خَاصٌّ بالْمُفْتِين والقُضَاة، وليس حَقٌّ لِكُلِّ أَحَدٍ أَنْ يُنْزِل هذا الحُكْم على النَّاسِ، قال الغزالي: «الكُفْرُ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ، كالرِّقِّ والحُرِيَّةِ مثلا؛ إِذْ مَعْنَاهُ إِبَاحَةُ الدَّم والحُكْم بالخلود في النَّارِ، ومدركه شَرْعِيٌّ فيُدْرَكُ إِمَّا بِنَصٍ وَإِمَّا بِقِيَاسٍ على مَنْصُوصٍ» [رسالة فيصل التفرقة ضمن مجموعة رسائل الغزالي ص ٢٥٦، ط المكتبة التوفيقية]، وقال الإمام السبكي في الفتاوى [٢/ ٥٨٦، ط. وزارة المعارف]: «التكفير حُكْمٌ شرعِيٌّ سببه جحد الربوبية أو الوحدانية أو الرسالة أو قول أو فعل حكم الشارع بأنه كفر وإن لم يكن جحدًا».

وبالرغم من هذا لَمْ يَفُت العلماء أَنْ يُنَبِّهُوا المفتين والقضاة على الاحتياط في إِنْزَالِ حُكْمِ الكُفْرِ على الْمُعَيَّن؛ لذلك تَضَافَرَت أَدِلَّةُ الشرع الشريف على وُجُوبِ الاحتياط، قال تعالى: ﴿ **وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا** ﴾ [النساء: ٩٤]. فحذَّرَهم من التَّسَرُّع في التكفير، وأمرهم بالتَّثَبُّت في حقِّ مَنْ ظهرت منه علامات الإسلام في موطن ليس أهله بمسلمين.

وقال صلى الله عليه وسلم: «**مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا، وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا، وَأَكَلَ ذَبِيحَتَنَا، فَذَلِكَ الْمُسْلِمُ الَّذِي لَهُ ذِمَّةُ اللهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ، فَلَا تُخْفِرُوا اللهَ فِي ذِمَّتِهِ**». [أخرجه البخاري في صحيحه من حديث البراء بن عازب] وقوله: «**أَيُّمَا امْرِئٍ قَالَ لأَخِيهِ يَا كَافِرُ فَقَدْ بَاءَ بِهَا أَحَدُهُمَا، إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَإِلَّا رَجَعَتْ عَلَيْهِ**».

[أخرجه البخاري في صحيحه، ومسلم في صحيحه، واللفظ له من حديث عبد الله بن عمر].

وقال ابن حجر الهيتمي: «يَنْبَغِي لِلْمُفْتِي أن يَحْتَاطَ في التَّكْفِير ما أَمْكَنَهُ لِعَظِيمِ خَطَرِهِ وغلبة عدم قَصْدهِ سيما من العَوَام» [تحفة المحتاج: ٩/ ٨٨، ط. المكتبة التجارية الكبرى].

وقال العلماء: إنه لا يُكَفَّر المسلم بِذَنْبٍ يَقْتَرِفه، وهذا من أصول العقيدة عند المسلمين أنهم لا يُكَفِّرُونَ أحدًا من المسلمين بِذَنْبٍ، ولو كان من كبائر الذنوب -في ما دون الشرك- قال تعالى: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا** ﴾ [النساء: ٤٨] فإنهم لا يحكمون على مرتكبها بالكفر، وإنما يحكمون عليه بالفِسْقِ ونَقْصِ الإيمان ما لَمْ يستحله؛ لأَنَّ أصلَ الكُفْرِ هُوَ التَّكْذِيبُ الْمُتَعَمَّد، وشَرْحُ الصدر له، وطمأنينة القلب به، وسكون النفس إليه. قال تعالى: ﴿ **مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ** ﴾ [النحل: ١٠٦].

قال الإمام الغزالي: «الأصل المقطوع به: أَنَّ كُلَّ من كَذَّب مُحَمَّدًا -صلى الله عليه وسلم- فهو كَافِرٌ» [الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٣٤، ط. دار الكتب العلمية]. وقال أيضا: «لا تكفير في الفروع أصلًا، إلا في مسألة واحدة، وهي أن يُنْكِرَ أَصْلًا دينيًّا علم من الرسول -صلى الله عليه وسلم- بالتواتر». [رسالة فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص٢٦٥].

وجاء في المعيار المعرب للونشريسي: «قال الأبياري وغيره: «وضابط ما يُكَفَّر به ثلاثة أمور: أحدها: ما يكون نفس اعتقاده كُفْرًا كإنكار الصَّانِع وصِفَاتِهِ التي لا يكون صَانِعًا إلا بها، وجحد النبوءة. الثاني: صدور ما لا يقع إلا من كافر. الثالث: إنكار ما عُلِمَ من الدِّين ضرورة؛ لأنه مائل إلى تكذيب الشارع. وهذا الضَّابِطُ ذكره الشيح عز الدين بن عبد السلام في قواعده، والقرافي في قواعده وغيرهم». [المعيار المعرب: ١٢/ ٧٤، ط. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالمملكة المغربية]

وقال القرافي: «وأَصْلُ الكُفْرِ إِنَّمَا هو انْتِهَاكٌ خاصٌّ لِحُرْمَةِ الرُّبُوبِيَّةِ، إِمَّا بالْجَهْلِ بِوُجُود الصَّانِعِ، أو صِفَاتِهِ العَلِيَّة، أو جحد ما عُلِمَ من الدِّين بالضَّرُورَةِ». [أنوار البروق في أنواع الفروق: ٤/ ١١٥، ط. عالم الكتب]

وقال الإمام الغزالي: «ولا ينبغي أن يظن أن التكفير ونفيه ينبغي أن يدرك قطعًا في كل مقام، بل التكفير حُكْمٌ شرعي، يرجع إلى: إباحة المال، وسفك الدم، والحكم بالخلود في النار، فمأخذه كمأخذ سائر الأحكام الشرعية، فتارة يُدْرك بيقين، وتارة بظن غالب، وتارة يتردد فيه. ومهما حصل تردد، فالوقف فيه عن التكفير أولى، والمبادرة إلى التكفير إنما تغلب على طباع من يغلب عليهم الجهل» [فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: ص ٢٦٦].

وقال النووي: «اعلم أَنَّ مذهب أهل الْحَقِّ أنه لا يُكَفَّرُ أَحَدٌ من أَهْلِ القِبْلَةِ بِذَنْبٍ، ولا يُكَفَّرُ أهل الأهواء والبدع -الخوارج، المعتزلة، الرافضة، وغيرهم-، وأَنَّ من جحد ما يعلم من دين الإسلام ضرورة حُكِم بِرِدَّتِهِ وكُفْره إلا أَنْ يكون قريب عهد بالإسلام أو نشأ ببادية بعيدة ونحوه مِمَّن يخفى عليه،

ويعرف ذلك، فإن استمرَّ حُكِمَ بِكُفْرِهِ، وكذا حكم من استحلَّ الزنا أو الخمر أو القتل أو غير ذلك من المحرمات التي يعلم تحريمها ضرورة» [شرح صحيح مسلم، النووي: ١/ ١٥٠، ط. دار إحياء التراث العربي]

وقال ابن تيمية: «ولا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله، ولا بخطأ أخطأ به، كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة، فإن الله تعالى قال: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وقد ثبت في الصحيح أن الله تعالى أجاب هذا الدعاء وغفر للمؤمنين خطأهم» [مجموع الفتاوى: ٣/ ٢٨٢، ط. مجمع الملك فهد].

ومما سبق يتبين لنا حقيقة التكفير، وحكمه، وضوابطه، وتبين لنا أنه وظيفة القاضي والمفتي، ولا يجوز لغيرهما التجرؤ والافتيات عليهما فيه؛ لما في ذلك السلوك من المخاطر الشديدة، على الفرد والمجتمع، والله تعالى أعلم.

۞۞۞

هل البدعة مقتصرة على العبادات

السؤال

هل البدعة مقتصرة على العبادات، أم أنها تدخل العادات والمعاملات؟

الجواب

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد: فالبدعة في اللغة: من بدع الشيء يبدعه بدعا، وابتدعه: إذا أنشأه وبدأه، والبدع: الشيء الذي يكون أولا، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلۡ مَا كُنتُ بِدۡعٗا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٩]: أي لست بأول رسول بعث إلى الناس، بل قد جاءت الرسل من قبل، فما أنا بالأمر الذي لا نظير له حتى تستنكروني، وفي لسان العرب: المبتدع الذي يأتي أمرًا على شبه لم يكن، بل ابتدأه هو، وأبدع وابتدع وتبدع: أتى ببدعة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَرَهۡبَانِيَّةً ٱبۡتَدَعُوهَا مَا كَتَبۡنَٰهَا عَلَيۡهِمۡ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ رِضۡوَٰنِ ٱللَّهِ﴾ [الحديد: ٢٧]، وبدعه: نسبه إلى البدعة، والبديع: المحدث العجيب، وأبدعت الشيء: اخترعته لا على مثال، والبديع من أسماء الله تعالى، ومعناه: المبدع؛ لإبداعه الأشياء وإحداثه إياها [لسان العرب: ٨/ ٦، مادة «بدع»، ط. دار صادر].

والبدعة في الاصطلاح: إحداث ما لم يكن في عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وهي منقسمة إلى حسنة وقبيحة [تهذيب الأسماء واللغات للنووي: ١/ ٢٢، ط. المنيرية].

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: «البدعة: فعل ما لم يعهد في عصر رسول الله -صلى الله عليه وسلم-». [قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: ٢/ ١٧٢، ط. الاستقامة].

وبذلك التعريف تدخل العادات والمعاملات تحت تعريف البدعة، يقول الشيخ عز الدين بن عبد السلام مقسما البدعة إلى خمسة أقسام لتتناول العادات والمعاملات والعبادات وسائر ألوان الحياة من المباحات وغيرها: وهي منقسمة إلى واجبة، ومحرمة، ومندوبة، ومكروهة، ومباحة، والطريق في معرفة ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة: فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة، وإن دخلت في قواعد التحريم فهي محرمة، وإن دخلت في قواعد المندوب فهي مندوبة، وإن دخلت في قواعد المكروه فهي مكروهة، وإن دخلت في قواعد المباح فهي مباحة، وللبدع الواجبة أمثلة، أحدها: الاشتغال بعلم النحو الذي يفهم به كلام الله وكلام رسوله -صلى الله عليه وسلم-، وذلك واجب؛ لأن حفظ الشريعة واجب ولا يتأتى حفظها إلا بمعرفة ذلك، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وللبدع المحرمة أمثلة، منها: مذهب القدرية، ومنها مذهب الجبرية، ومنها مذهب المرجئة، ومنها مذهب المجسمة، والرد على هؤلاء من البدع الواجبة، وللبدع المندوبة أمثلة، منها: إحداث الربط والمدارس وبناء القناطر، ومنها كل إحسان لم يعهد في العصر الأول، ومنها: صلاة التراويح، ومنها الكلام في دقائق التصوف، ومنها الكلام في الجدل في جمع المحافل للاستدلال على المسائل إذا قصد بذلك وجه الله سبحانه، وللبدع المكروهة أمثلة، منها: زخرفة

المساجد، ومنها تزويق المصاحف، وأما تلحين القرآن بحيث تتغير ألفاظه عن الوضع العربي، فالأصح أنه من البدع المحرمة، وللبدع المباحة أمثلة، منها: المصافحة عقيب الصبح والعصر، ومنها التوسع في اللذيذ من المآكل والمشارب والملابس والمساكن، ولبس الطيالسة، وتوسيع الأكمام، وقد يختلف في بعض ذلك، فيجعله بعض العلماء من البدع المكروهة، ويجعله آخرون من السنن المفعولة على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فما بعده، وذلك كالاستعاذة في الصلاة والبسملة» [قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: ٤/ ٢٠٢- ٢٠٥، ط. عالم الكتب]، وتبعه القرافي في هذا التقسيم في كتابه «الفروق» في الفرق الثاني والخمسين والمائتين.

ويقول ابن عابدين في حاشيته مقسمًا البدعة إلى أقسام خمسة تتناول العبادات والعادات: «البدعة خمسة أقسام: محرمة، وواجبة، كنصب الأدلة للرد على أهل الفرق الضالة، وتعلم النحو المفهم للكتاب والسنة، ومندوبة كإحداث نحو رباط ومدرسة وكل إحسان لم يكن في الصدر الأول، ومكروهة كزخرفة المساجد، ومباحة كالتوسع بلذيذ المآكل والمشارب والثياب» [رد المحتار: ١/ ٥٦٠، ط. دار الفكر].

وقسم المناوي في «فيض القدير» البدعة إلى مذمومة وحسنة فقال: «والبدعة كما قال في القاموس: الحديث في الدين بعد الإكمال، وما استحدث بعد النبي -صلى الله عليه وسلم- من الأهواء. وقال غيره: اسم من ابتدع الشيء اخترعه وأحدثه ثم غلبت على ما لم يشهد الشرع لحسنه وعلى ما خالف أصول أهل السنة والجماعة في العقائد وذلك هو المراد بالحديث؛

لإيراده في حيز التحذير منها والذم لها والتوبيخ عليها، وأما ما يحمده العقل ولا تأباه أصول الشريعة فحسن» [فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي: ١/ ٧٢، ط المكتبة التجارية الكبرى].

كما قسم الإمام الشافعي البدعة إلى قسمين عامين تدخل فيهما العبادات والعادات، كما روى البيهقي فقال: «قال الشافعي -رضي الله عنه-: المحدثات من الأمور ضربان: أحدهما: ما أحدث يخالف كتابا أو سنة أو أثرا أو إجماعا، فهذه بدعة الضلالة. والثانية: ما أحدث من الخير لا خلاف فيه لواحد من هذا، فهذه محدثة غير مذمومة، وقد قال عمر -رضي الله عنه- في قيام شهر رمضان: «نعمت البدعة هذه» يعني أنها محدثة لم تكن، وإن كانت فليس فيها رد لما مضى» [المدخل إلى السنن الكبرى: ١/ ٢٠٦، ط. دار الخلفاء للكتاب الإسلامي].

وقال الطرطوشي المالكي: «أصل كلمة البدعة: من الاختراع، وهو الشيء يحدث من غير أصل سبق، ولا مثال احْتُذِيَ، ولا ألف مثله، ومنه قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [البقرة: ١١٧]، وقوله: ﴿قُلۡ مَا كُنتُ بِدۡعٗا مِّنَ ٱلرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٩]؛ أي: لم أكن أول رسول إلى أهل الأرض، وهذا الاسم يدخل فيما تخترعه القلوب، وفيما تنطق به الألسنة، وفيما تفعله الجوارح» [الحوادث والبدع للطرطوشي ص٣٩: ط. دار ابن الجوزي].

وقال ابن الحاج المالكي في «المدخل»: «والبدع قد قسمها العلماء على خمسة أقسام: بدعة واجبة وهي مثل كتب العلم فإنه لم يكن من فعل من مضى؛ لأن العلم كان في صدورهم وكشكل المصحف ونقطه، والبدعة

الثانية: بدعة مستحبة قالوا: مثل بناء القناطر، وتنظيف الطرق لسلوكها، وتهيئ الجسور، وبناء المدارس والربط وما أشبه ذلك، والبدعة الثالثة: وهي المباحة كالمنخل، والأشنان، وما شاكلهما، والبدعة الرابعة: وهي المكروهة مثل زخرفة المساجد، والبدعة الخامسة: وهي المحرمة وهي أكثر من أن تنحصر» [المدخل لابن الحاج ٢/ ٢٥٧، ط. مكتبة دار التراث بتصرف].

والدليل أن البدعة تنقسم إلى أقسام لتتناول العبادات والعادات حديث عمر بن الخطاب الذي أخرجه البخاري عن عبد الرحمن بن عبد القاري أنه قال: «خرجت مع عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- ليلة في رمضان إلى المسجد، فإذا الناس أوزاع متفرقون، يصلي الرجل لنفسه، ويصلي الرجل فيصلي بصلاته الرهط. فقال عمر: إني أرى لو جمعت هؤلاء على قارئ واحد لكان أمثل، ثم عزم، فجمعهم على أبي بن كعب، ثم خرجت معه ليلة أخرى، والناس يصلون بصلاة قارئهم، قال عمر: نعم البدعة هذه، والتي ينامون عنها أفضل من التي يقومون». يريد آخر الليل، وكان الناس يقومون أوله، فدلَّ هذا الحديث على أن البدعة تنقسم إلى ما هو حسن وإلى ما هو مذموم، ولو لم تكن مقسمة لكانت ضلالة؛ لأن الحديث الذي رواه أبو داود والترمذي عن العرباض بن سارية قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: ((**أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن أمر عليكم عبد حبشي فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة**))، عمم أن كل بدعة ضلالة، فجاء حديث عمر

ليخصص هذا العموم ويبين أن كل بدعة لم يشهد لها أصول الشرع فهي ضلالة، ويؤكد هذا التخصيص للحديث ما أخرجه مسلم عن جرير البجلي قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «من سن سنة حسنة، فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة، فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»، ويؤكد هذا أيضًا ما رواه ابن أبي شيبة في مصنفه عن الحكم بن الأعرج قال: سألت محمدا عن صلاة الضحى -أي صلاتها جماعة-، وهو مسند ظهره إلى حجرة النبي -صلى الله عليه وسلم- فقال: بدعة ونعمت البدعة.

قال النفراوي المالكي: «والبدعة: هي الأمر الذي لم يقع في زمنه صلى الله عليه وسلم سواء دل الشرع على حرمته أو كراهته أو وجوبه أو ندبه أو إباحته، وإليه ذهب من قال: إن البدعة تعتريها الأحكام الخمسة كابن عبد السلام والقرافي وغيرهما، وهذا أقرب لمعناها لغة من أنها ما فعل من غير سبق مثال». [الفواكه الدواني على شرح رسالة القيرواني: ١/ ١٠٩، ط. دار الفكر].

وبناءً على ما سبق: فإن البدعة تدخل في العبادات والعادات والمعاملات، وهي تنقسم إلى الأحكام الشرعية الخمسة. والله تعالى أعلم.

المعصية على الولي

السؤال

هل يزني الولي؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه وبعد، الوَلِيّ لغة: من وَلِيَ، والْوَلْي: القرب، وجلست مما يليه: أَي يقاربه، وقيل: الْوَلْيُ: حصول الثَّاني بعد الأول من غير فصل، وَالْوَلِيُّ: فعيل بمعنى فاعل من وَلِيَه إذا قام به ومنه: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [البقرة:٢٥٧]، ومعناه في جانب العباد من توالت طاعته من غير أن يتخللها عصيان، والجمع أَوْلِيَاءُ، ويكون الْوَلِيُّ بمعنى مفعول في حقِّ المطيع فيقال: المؤمن وَلِيُّ الله، فهو من يتوالى عليه إحسان الله وأفضاله (ينظر: المصباح المنير، ص٦٧٢، مادة: و ل ي، ط. المكتبة العلمية، التعريفات للجرجاني ص٣٢٩، ط. دار الكتاب العربي).

والوَلِيّ: الاسم من الوَلْي وهو المحب، والنصير والصديق. (القاموس المحيط ١/ ١٣٤٤، مادة: و ل ي، ط. مؤسسة الرسالة).

والولي اصطلاحًا: هو العارف بالله وصفاته بحسب ما يمكن، المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي، المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات (ينظر: التعريفات للجرجاني ص٣٢٩، شرح السعد التفتازاني للعقائد النسفية ص٩٢، ط. مكتبة الكليات الأزهرية).

ويفسر الشوكاني الولي فيقول في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس:٦٢]: «الولي في اللغة: القريب والمراد بأولياء الله: خُلَّص المؤمنين كأنهم قربوا من الله سبحانه بطاعته واجتناب معصيته» (فتح القدير للشوكاني ٢/ ٦٦٠، ط. إحياء التراث العربي).

وقسم ابن القيم الولاية إلى نوعين ولاية عامة للمؤمنين جميعًا وولاية خاصة وهي المقصودة فقال: وأما الولاية الخاصة فهي القيام لله بجميع حقوقه، وإيثاره على كل ما سواه في جميع الأحوال، حتى تصير مراضي الله ومحابُّه هي همه، ومتعلق خواطره، يصبح ويمسي وهمه مرضاة ربه وإن سخط الخلق. (بدائع الفوائد لابن القيم ٣/ ١٠٦، ط. دار الكتاب العربي).

يقول الله تعالى عن أولياءه: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ * لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [يونس: ٦٢-٦٤]، ويقول تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة:٢٥٧]، ويقول النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «يقول الله تعالى: من عادى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة -أو فقد آذنته بالحرب- وما تقرب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته، كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها»،

وفي رواية الحكيم الترمذي في كتابه ختم الأولياء: «فبي يسمع وبي يبصر، وبي يبطش، وبي يمشي، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن قبض نفس عبدي المؤمن، يكره الموت وأكره مساءته»، وزاد الطبراني: «ولا بد له منه».

قال الشيخ تقي الدين ابن تيمية معقبًا على هذا الحديث: «وهذا أصح حديث يروى في الأولياء، فبين النبي ﷺ: أن من عادى وليًّا لله فقد بارز الله في المحاربة» (الفرق بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان لابن تيمية ص٥٠، ط. دار الفضيلة).

ويروي البغوي في شرح السنة عن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ عن رب العزة سبحانه وتعالى: «وإني لأثأر لأوليائي كما يثأر الليث الغاضب» أي أن الله سبحانه وتعالى يأخذ ثأرهم كما يأخذ الليث الغاضب ثأره.

قال أبو جعفر الطبري: «وولي الله: هو من كان بالصفة التي وصفه الله بها، وهو الذي آمن واتقى، كما قال الله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾ [يونس:٦٣]». (تفسير الطبري ١٥/ ١٢٣، ط. مؤسسة الرسالة).

قال الإمام الفخر الرازي: «ظهر في علم الاشتقاق أن تركيب الواو واللام والياء يدل على معنى القرب، فولي كل شيء هو الذي يكون قريبا منه، والقرب من الله تعالى بالمكان والجهة محال، فالقرب منه إنما يكون إذا كان القلب مستغرقا في نور معرفة الله تعالى سبحانه، فإن رأى رأى دلائل قدرة الله، وإن سمع سمع آيات الله وإن نطق نطق بالثناء على الله، وإن تحرك تحرك في خدمة الله، وإن اجتهد اجتهد في طاعة الله، فهنالك يكون في غاية القرب من

الله، فهذا الشخص يكون وليا لله تعالى، وإذا كان كذلك كان الله تعالى وليا له أيضا كما قال الله تعالى: ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾ [البقرة:٢٥٧]، ويجب أن يكون الأمر كذلك، لأن القرب لا يحصل إلا من الجانبين» (مفاتيح الغيب للرازي ١٧/ ٢٧٥، ط. دار إحياء التراث العربي).

والولي محفوظ وليس معصومًا كالنبي، والحفظ أن لا يصر على معصية، والعصمة هي سلب قدرة المعصوم على المعصية يمكنه فعلها (شرح الكوكب المنير لابن النجار ص١٢-١٣، ط. السنة المحمدية)، يقول الإمام القشيري في رسالته: «ومن شرط الولي أَن يَكُون محفوظا كَمَا أَن من شرط النَّبِي أَن يَكُون معصوما» (الرسالة القشيرية ٢/ ٤١٦، ط. دار المعارف).

وقال: «فهل يَكُون الولي معصوما؟ قيل: أَمَّا وجوبا كَمَا يقال فِي الأنبياء فلا، وأَمَّا أَن يَكُون محفوظا حَتَّى لا يصر عَلَى الذنوب إِن حصلت هنات أَوْ آفات أَوْ زلات فلا يمتنع ذَلِكَ فِي وصفهم، ولقد قيل للجنيد: العارف يزني يا أبا القاسم؟ فأطرق مليا ثُمَّ رفع رأسه وقال: ﴿**وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا**﴾ [الأحزاب:٣٨]» (الرسالة القشيرية ٢/ ٤١٦).

يقول الكلاباذي: «ولطائف الله تعالى في عصمة أنبيائه، وحفظ أوليائه من الفتنة، أكثر من أن تقع تحت الإحصاء والعد، وقدرته أتم من أن تحصر على فعل دون غيره» (التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٣٠، ط. دار الكتب العلمية).

ويقول الإمام الشوكاني: «والعصمة إِنما هي للأنبياء، ومن عداهم قد يخطئ، فقد كان عمرﷺ رأس الملهمين، ومع ذلك فكان ربما رأى الرأي فيخبره بعض الصحابة بخلافه فيرجع إليه ويترك رأيه» (قطر الولي على حديث الولي ص٤٢٨، ط. دار الكتب الحديثة).

ثم صرح بأن من قال بعصمة الأولياء مخالف للإجماع فقال: «ولا شكّ ولا ريب أَن من جعل ما امتن به الله على عباده الصَّالِحين المستكثرين من نوافل العبادات في هذا الحديث من المحبة لهم، وما ترتّب عليها، عصمة كعصمة الأنبياء مخطئ مخالف للإجماع، فإن العصمة بهذا المعنى خص الله سبحانه بها رسله وملائكته ولم يجعلها لأحد من خلقه، فإن هذا المقام هو مقام النبوة لا مقام الولاية، ولا يخالف في ذلك إلا جاهل أَو زائغ».(قطر الولي على حديث الولي ص٤٣٠).

ولا يعني هذا التجرؤ على اقتحام المحرم وارتكاب الكبائر أو الإصرار على الصغائر، بل هذا ممنوع شرعا، والزنا بخصوصه من أشد الفواحش، يقول الله تعالى: ﴿ **وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلا** ﴾ [الإسراء: ٣٢]، وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «اجتنبوا السبع الموبقات» قالوا: يا رسول الله وما هي؟ قال «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف. وقذف المحصنات المؤمنات»، ولهما من حديث ابن مسعود: سألت رسول الله ﷺ: أي الذنب أعظم؟ قال «أن تجعل لله ندا وهو خلقك» قلت ثم أي؟ قال: «أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك» قلت ثم

أي؟ قال: «أن تزاني حليلة جارك»، ولهما من حديث عبد الرحمن عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ ثلاثا. قلنا: بلى يا رسول الله. قال: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وكان متكئا فجلس فقال: ألا وقول الزور، وشهادة الزور، فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت».

وبناء على ما سبق يتبين أن أولياء الله محفوظون وليسوا بمعصومين كالأنبياء، فيجوز عقلًا أن يقع الولي في أي ذنب من الذنوب كالزنا وغيره قَدَرًا، دون استباحة أو إصرار على هذا الذنب كأهل الفسق والفجور، وذلك لحكمة إلهية لا يدركها إلا مَن علمه الله ورزقه الفهم عنه في عجائب تصريفه وتدبيره. والله تعالى أعلم.

زيارة قبور أولياء الله الصالحين

السؤال

ما حكم زيارة قبور أولياء الله الصالحين للرجال والنساء؟

الجواب

الزيارة لغة: القصد، يقال: زاره يزوره زورا وزيارة، أي: قصده وعاده. وفي العرف: هي قصد المزور إكرامًا له واستئناسًا به. [المصباح المنير، ص٢٦٠، مادة: زور، ط. المكتبة العلمية].

والمراد بزيارة القبور: هو الذهاب إلى مقابر عامَّة أو مقبرة معينة إِمَّا لإكرام الْمَزُورِ، لأَنَّهُ يأنس بزيارته، وللدعاء له، أو لِدُعَاءِ الزَّائِرِ لنفسه عند قبر أحد الأنبياء أو الصالحين، أو لِلْعِظَةِ والاعتبار من مآل كل إنسان في نهاية عمره.

ويُنْدَبُ زيارة القبور التي فيها المسلمون للرجال بالإجماع، قال النووي في «المجموع» [٥/ ٢٨٥، ط. المنيرية]: «اتفقت نصوص الشافعي والأصحاب على أنه يستحب للرجال زيارة القبور، وهو قول العلماء كافة، نقل العبدري فيه إجماع المسلمين»، بل قال بعض الظاهرية بوجوبها ولو لمرة. [المحلى لابن حزم، ٣/ ٣٨٨، ط. دار الفكر].

وقد كانت زيارة القبور مَنْهِيًّا عنها ثم نُسِخَت لقوله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه مسلم من حديث بريدة بن الحصيب الأسلمي رضي الله عنه: ((**كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا**)).

ومَن كان يُستحَب له زيارتُه في حياته من قريبٍ أو صاحبٍ، فيُسَن له زيارتُه في الموت كما في حال الحياة، روي عن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «**مَا مِنْ رَجُلٍ يَزُورُ قَبْرَ حَمِيمِهِ فَيُسَلِّمُ عَلَيهِ وَيَقْعُدُ عِنْدَهُ إِلا رَدَّ عَلَيهِ السَّلامَ وَأنسَ بِهِ حَتَّى يَقُومَ مِنْ عِنْدَهُ**». [أخرجه الديلمي في «الفردوس» من حديث عائشة رضي الله عنها].

وفي رواية: «**مَا مِنْ أَحَدٍ يَمُرُّ بِقَبْرِ أَخِيهِ المُؤْمِنِ كَانَ يَعْرِفُهُ فِي الدُّنْيَا فَيُسَلِّمُ عَلَيهِ إِلا عَرَفَهُ وَرَدَّ عَلَيهِ السَّلامَ**». [أخرجه أبو الحسين الصيداوي في كتابه «معجم الشيوخ»، والخطيب البغدادي في تاريخه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه].

وفي رواية: «**مَا مِنْ رَجُلٍ يَزُورُ قَبْرَ أَخِيهِ وَيَجْلِسُ عَلَيهِ إِلا اسْتَأْنَسَ وَرَدَّ حَتَّى يَقُومَ**». [ذكره ابن كثير في تفسيره عن ابن أبي الدنيا من حديث عائشة رضي الله عنها].

وأَمَّا زِيَارَة قبور العلماء والأولياء والصالحين شأنها شأن سائر القبور في أَنَّ زيارتها سُنَّة مُسْتَحَبَّة، لاسيَّما وأَنَّ في زيارتهم فوائد للزَّائِرِ والْمَزُورِ، ففيها للزَّائِرِ عِبْرَةٌ وعِظَة، واسْتِجَابَةٌ للدُّعَاء عند قبورهم، ولِلْمَزُورِ نَفْعٌ بالسَّلامِ عليه والدُّعَاء له، وبأُنْسِهِ بِمَنْ يزوره.

وَوَصْلُ العلماء والصالحين بعد موتهم خَيْرٌ وأَوْلَى من وَصْلِ الأَقَارِب؛ فَإِنَّ لهم حَقًّا على الأمة آكد من حقِّ الوالد على ولده، فهم حُرَّاسُ العِلْمِ وقادة الأُمَّة والْمُبَلِّغُون عن ربِّهم، وهم ورثة الأنبياء، قال تعالى: ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ**﴾ [الزمر: ٩]، فمن حقِّهم إكرامهم

وتوقيرهم ووصلهم ولو بعد مَوْتِهم، روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «**لَيْسَ مِنْ أُمَّتِي مَنْ لَمْ يُجِلَّ كَبِيرَنَا وَيَرْحَمْ صَغِيرَنَا ويَعْرِفْ لعَالِمِنَا حَقَّهُ**». [أخرجه أحمد في مسنده، والطبراني في المعجم الكبير]. وقد قيل: شيخُك أبوك، بل أعظمُ حقًّا من والدك.

وقصد الأماكن والْمَعَالم الْمُبَارَكة التي يُرجَى فيها استجابة الدعاء والتَّوسل إلى الله كالمساجد والأضرحة مَنْدُوبٌ إليه، وقد بيَّنت كتب الحديث في أبواب الدعاء أَنَّ هُنَاك أَمْكِنَة وأَزْمِنَة يكون الدعاء فيها أرجى من غيرها؛ لِقَدَاستها وطهارتها ونزاهتها عن الدنس والخطيئة، ثم إِنَّ في مشاهد الحج واختيار أماكن معينة فيه للدعاء والتعبد ونحوه أكبر دليل على ذلك، ويؤيده حديث شدّ الرحال إلى المساجد الثلاثة، فقصد الأماكن والمعالم المباركة للزيارة والدعاء عَمَلٌ مندوب إليه، وقد ورد عن سيدنا عمر رضي الله عنه أنه قال عن مسجد قباء: «لو كنت على مسيرة شهر لضربنا إليك أكباد الإبل» [تاريخ دمشق لابن عساكر ٣٦/ ٨١، ط. دار الفكر].

وقد كثرت عبارات العلماء في بيان فضل زيارة قبور الصالحين والدعاء عندها، يقول الإمام الذهبي في ترجمة السيدة نفيسة: «السيدة الْمُكَرَّمة الصَّالِحَة ابنة أمير المؤمنين الحسن بن زيد ابن السيد سبط النبي صلى الله عليه وسلم الحسن بن علي رضي الله عنهما... وقيل: كانت من الصالحات العوابد، والدعاء مُسْتَجَابٌ عند قَبْرِهَا، بل وعند قبور الأنبياء والصالحين». [سير أعلام النبلاء١٠/ ١٠٦- ١٠٧، ط. مؤسسة الرسالة].

وقال أيضا في ترجمة معروف الكرخي: «وعن إبراهيم الحربي قال: قبر معروف الترياق الْمُجَرَّب». [سير أعلام النبلاء ٩/ ٣٤٣].

وقال النووي: «ويُسْتَحَبُّ الإكثار من الزيارة، وأن يكثر الوقوف عند قبور أهل الخير والفضل». [الأذكار ص١٤٢، ط. دار الفكر].

وقال ابن الجزري صاحب «الحصن الحصين»: «وجُرِّب استجابةُ الدعاءِ عند قبور الصالحين». [تحفة الذاكرين للشوكاني ص٧٤، ط. دار القلم].

أَمَّا زيارة القبور للنساء فَإِنَّها تُكْرَهُ عند الجمهور؛ لأَنَّهَا مظنة لطلب بكائهن ورفع أصواتهن لما فيهن من رِقَّة القلب وكثرة الجزع وقِلَّة احتمال المصائب، وإِنَّمَا لم تحرم لأنه صلى الله عليه وسلم مرَّ بامرأة على قبر تبكي على صبي لها، فقال لها: ((**اتَّقِي اللهَ وَاصْبِرِي**)). [متفق عليه]، فلو كانت الزيارة حرامًا لنهى عنها.

وأخرج مسلم عن عائشة رضي الله تعالى عنها أنها قالت: ((**كَيْفَ أَقُولُ يَا رَسُولَ اللهِ؟ يعني إذا زرت القبور، قال: قولي: السَّلامُ عَلَى أَهْلِ الدِّيَارِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ يَرْحَمُ اللهُ الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنَّا وَالْمُسْتَأْخِرِينَ وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللهُ بِكُمْ لاحِقُونَ**)).

ويُسْتَثْنَى من كراهة زيارة القبور للنساء عند الجمهور زيارة قبر سيد المرسلين، أما زيارته فمن أعظم القربات للرجال والنساء، وكذلك قبور بقيَّة الأنبياء والعلماء والصالحين والشهداء، وقد أجمعت الأمة الإسلامية سلفًا وخلفًا على مشروعيَّة زيارة النبي صلى الله عليه وسلم. [شفاء السقام في زيارة

خير الأنام لتقي الدين السبكي ص٦٣، ط. دائرة المعارف النظامية- حيدر آباد الدكن، وأسنى المطالب ١/ ٣٣١، ط. دار الكتاب الإسلامي].

وبناء على ما سبق: يتبين أن زيارة قبور أولياء الله الصالحين للرجال والنساء جائزة، بل هي من جملة المندوبات خاصة إذا اقترنت بها الدعاء للنفس أو للغير. والله تعالى أعلم.

تقبيل قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبور صالحي الأمة

السؤال

ما حكم تقبيل قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبور صالحي الأمة؟

الجواب

شيئان لابد من التأكيد عليهما قبل الجواب على هذا السؤال:

أولهما: أن الخلاف الوارد في هذه المسألة ونظائرها من جنسها خلافٌ سائغ لا يترتب على الأخذ برأي معين منه كفر وإيمان، فمآل الخلاف في مثل تلك المسائل إلى صحة أحد الأقوال وضعف المقابل، وهذا شأن الظنيات، والغفلة عن هذا الضابط تؤدي إلى خطأ التصور والحكم.

ثانيهما: أن مجرد التسليم بكون تلك المسألة من قبيل الظنيات التي لا تتمخض الأقوال فيها إلى الكفر والإيمان، مع عدم بحثها في إطارها الخلافي الذي بُحِثَت فيه بين الفقهاء يؤدي أيضًا إلى خطأ في الحكم.

وتقبيل قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبور صالحي الأمة نوع من التبرك بهم، وأجازه غير واحد من العلماء إن قُصِد به التبرك، لا إن قُصِد التعظيم، وهذا هو المعتمد عند الشافعية، نصَّ عليه غير واحد من علمائهم، يقول النووي في المنهاج: «والتزام القبر أو ما عليه من نحو تابوت ولو قبره صلى الله عليه وسلم بنحو يده وتقبيله بدعة مكروهة قبيحة»، قال ابن حجر في التحفة شارحًا: «قوله: (وتقبيله) أي تقبيل القبر واستلامه وتقبيل الأعتاب عند الدخول لزيارة الأولياء، نهاية ومغني. قوله: (بدعة... إلخ) نعم إن قصد بتقبيل أضرحتهم التبرك لم يكره كما أفتى به الوالد رحمه الله، فقد صرَّحوا

بأنه إذا عجز عن استلام الحجر يسن أن يشير بعصا وأن يقبِّلها، وقالوا: أي أجزاء البيت قبَّل فحسن. نهاية. قال ع ش -أي الشبراملي-: قوله م ر -أي الرملي في النهاية- بتقبيل أضرحتهم ومثلها غيرها كالأعتاب. وقوله: (فقد صرحوا... إلخ)، أي فيقاس عليه ما ذكر. وقوله: (بأنه إذا عجز... إلخ)، يؤخذ من هذا أن محلات الأولياء ونحوها التي تقصد زيارتها كسيدي أحمد البدوي إذا حصل فيها زحام يمنع من الوصول إلى القبر أو يؤدي إلى اختلاط النساء بالرجال لا يقرب من القبر، بل يقف في محل يتمكن من الوقوف فيه بلا مشقة ويقرأ ما تيسر، ويشير بيده أو نحوها إلى الولي الذي قصد زيارته أي ثم قبَّل ذلك. اهـ ع ش. واعتمد شيخنا ذلك، أي ما تقدم عن النهاية وع ش، وقال البصري بعد ذكر كلام النهاية المتقدم وذكر السيوطي في التوشيح على الجامع الصغير أنه استنبط بعض العلماء العارفين من تقبيل الحجر الأسود تقبيل قبور الصالحين. انتهى، أقول: في الاستنباط المذكور مع صحة النهي عما يشعر بتعظيم القبور توقف ظاهر، ولو سلم فينبغي لمن يقتدى به أن لا يفعل نحو تقبيل قبور الأولياء في حضور الجهلاء الذين لا يميزون بين التعظيم والتبرك والله أعلم». [٣/ ١٧٥، ط. دار إحياء التراث العربي].

والدليل على جواز تقبيل قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبور الأولياء الصالحين، ما ورد من جواز تقبيل الحجر الأسود واستحباب ذلك، فقد بوَّب البخاري: باب تقبيل الحجر، وأورد فيه حديثين، عن عمر بن الخطاب وابنه، وبوَّب مثله أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والدارمي وغيرهم، فعن

عمر أنه جاء إلى الـحَجَر فقبَّله فقال: إني أعلم أنك حجر لا تنفع ولا تضر ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك.

فقد استنبط بعض العلماء من مشروعية تقبيل الأركان جواز تقبيل كل من في تكريمه وتشريفه تعظيم لله عز وجل ويرجى البركة والمثوبة بتوقيره ومحبته، من آدمي وغيره، ودخل في ذلك كتب العلم والمصحف الشريف وقبور الصالحين، وقد ذكر الحنفية وهو المذهب عند الحنابلة جواز تقبيل المصحف تكريمًا له، لما روي عن عمر رضي الله عنه أنه كان يأخذ المصحف كل غداة ويقبِّله، ويقول: عهد ربي ومنشور ربي عز وجل، وكان عثمان رضي الله عنه يقبِّل المصحف ويمسحه على وجهه.

وقال النووي في التبيان: «روينا في مسند الدارمي بإسناد صحيح عن ابن أبي مليكة أن عكرمة بن أبي جهل كان يضع المصحف على وجهه ويقول: كتاب ربي كتاب ربي». [راجع: رد المحتار ٥/ ٢٤٦، ط. إحياء التراث، وكشاف القناع ١/ ١٣٧، ط. دار الفكر].

قال البدر العيني: «وقال شيخنا زين الدين:... وأما تقبيل الأماكن الشريفة على قصد التبرك، وكذلك تقبيل أيدي الصالحين وأرجلهم فهو حسن محمود باعتبار القصد والنية، وقد سأل أبو هريرة الحسن رضي الله تعالى عنه أن يكشف له المكان الذي قبَّله رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو سرته فقبله تبركًا بآثاره وذريته صلى الله عليه وسلم، وقد كان ثابت البناني لا يدع يد أنس رضي الله تعالى عنه حتى يقبِّلها، ويقول: يد مست يد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقال أيضًا: وأخبرني الحافظ أبو سعيد بن العلائي

قال: رأيت في كلام أحمد بن حنبل في جزء قديم عليه خط ابن ناصر وغيره من الحفاظ أن الإمام أحمد سئل عن تقبيل قبر النبي صلى الله عليه وسلم وتقبيل منبره، فقال: لا بأس بذلك، قال: فأريناه للشيخ تقي الدين ابن تيمية فصار يتعجب من ذلك، ويقول: عجبت أحمد عندي جليل يقوله؟ هذا كلامه أو معنى كلامه؟ وقال: وأي عجب في ذلك وقد روينا عن الإمام أحمد أنه غسل قميصًا للشافعي وشرب الماء الذي غسله به، وإذا كان هذا تعظيمه لأهل العلم فكيف بمقادير الصحابة؟ وكيف بآثار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؟ ولقد أحسن مجنون ليلى حيث يقول:

أمر على الديار ديار ليلى ... أقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وما حب الديار شغفن قلبي ... ولكن حب من سكن الديارا

قال المحب الطبري: ويمكن أن يستنبط من تقبيل الحجر واستلام الأركان جواز تقبيل ما في تقبيله تعظيم الله تعالى، فإنه إن لم يرد فيه خبر بالندب لم يرد بالكراهة، وقد رأيتُ في بعض تعاليق جدي محمد بن أبي بكر عن الإمام أبي عبد الله محمد بن أبي الصيف أن بعضهم كان إذا رأى المصاحف قبَّلها، وإذا رأى أجزاء الحديث قبَّلها، وإذا رأى قبور الصالحين قبَّلها. ولا يبعد هذا والله أعلم في كل ما فيه تعظيم لله تعالى». [عمدة القاري ٩/ ٢٤١، ط. دار إحياء التراث العربي].

وما نقل عن الإمام أحمد من تقبيل قبر النبي، نقله عنه ابنه في العلل، قال: «وسألته –السائل عبد الله بن أحمد بن حنبل والمسؤول هو والده– عن الرجل يمس منبر النبي صلى الله عليه وسلم ويتبرك بمسه وتقبيله ويفعل

بالقبر مثل ذلك أو نحو هذا يريد بذلك التقرب إلى الله جل وعز؟ قال -يعني أحمد بن حنبل-: لا بأس بذلك». [٢/ ٤٩٢، ط. دار الخاني بالرياض].

ولا يقال: إن جواز التقبيل لابد فيه من توقيف؛ لأن قول عمر رضي الله عنه: ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك معارَض بما روي عنه من تقبيل المصحف، وبما روي عن غيره كما سبق، ولا توقيف فيه، ولعل ما قاله عمر رضي الله عنه رأي له وأنه لا توقيف في مثل ذلك، فالأمر واسع، وقد رد الإمام الذهبي على مَن قال: لِمَ لَم ينقل عن الصحابة تقبيل قبر النبي صلى الله عليه وسلم؟ فقال معلِّلًا: «لأنهم عاينوه حيًّا وتملوا به وقبَّلوا يده وكادوا يقتتلون على وضوئه واقتسموا شعره المطهَّر يوم الحج الأكبر، وكان إذا تنخَّم لا تكاد نخامته تقع إلا في يد رجل فيدلك بها وجهه، ونحن فلما لم يصح لنا مثل هذا النصيب الأوفر ترامينا على قبره بالالتزام والتبجيل والاستلام والتقبيل، ألا ترى كيف فعل ثابت البناني؟ كان يقبِّل يد أنس بن مالك ويضعها على وجهه ويقول: يد مست يد رسول الله صلى الله عليه وسلم».

ثم أورد توفيقًا عجيبًا بين المجوِّزين والمانعين فقال: «وهذه الأمور لا يحرِّكها من المسلم إلا فرط حبه للنبي صلى الله عليه وسلم؛ إذ هو مأمور بأن يحب الله ورسوله أشد من حبه لنفسه وولده والناس أجمعين ومن أمواله ومن الجنة وحورها، بل خلق من المؤمنين يحبون أبا بكر وعمر أكثر من حب أنفسهم. حكى لنا جندار أنه كان بجبل البقاع فسمع رجلًا سب أبا بكر فسل سيفه وضرب عنقه، ولو كان سمعه يسبه أو يسب أباه لما استباح دمه،

ألا ترى الصحابة في فرط حبهم للنبي صلى الله عليه وسلم، قالوا: ألا نسجد لك؟ فقال: لا، فلو أذن لهم لسجدوا له سجود إجلال وتوقير، لا سجود عبادة كما سجد إخوة يوسف عليه السلام ليوسف، وكذلك القول في سجود المسلم لقبر النبي صلى الله عليه وسلم على سبيل التعظيم والتبجيل لا يكفر به أصلًا، بل يكون عاصيًا فليعرف أن هذا منهي عنه، وكذلك الصلاة إلى القبر». [معجم الشيوخ ١/ ٧٣، ط. مكتبة الصديق بالطائف]. فالأمر دائر مع فرط المحبة والشوق.

ومثل هذا التوفيق قاله ابن حجر الهيتمي في رسالته تحفة الزوار إلى قبر النبي المختار، فبعد أن ذكر قول المحب الطبري في جواز تقبيل القبر النبوي، قال: «وهذا محمول أيضًا على من به استغراق في المحبة، وشدة الشوق الذي يحمله على الشغف الذي يحصل للمحب قد يستغرقه حتى يكون ما يفعله لا يُلام عليه، فإنه قد تعتريه حالات لا يطيقون دفعها إلا بأن يحدث منهم فعل ذلك».

ثم قال: «وقول ابن حجر والطبري -أي في جواز مسح القبر النبوي- بالجواز لا ينافي الكراهة، فإنه يجوز فعل الشيء وهو مكروه، أو يحمل فعلهم ذلك على الاستشفاء كما حكي عن ابن المنكدر رضي الله عنه أنه كان يصيبه الصُّمَات، فكان يضع خده على قبر النبي صلى الله عليه وسلم فعتب عليه في ذلك فقال: إنه يصيبني خطرة فإذا وجدت ذلك استشفيت بقبر النبي صلى الله عليه وسلم، أو يحمل على التبرك، فإنه حكي عن المنكدر أنه يأتي موضعًا من المسجد في الصحن فيتمرغ فيه ويضطجع، فقيل له في ذلك، فقال: إني

رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في هذا الموضع -أراه قال: في النوم-. والمقصود من ذلك كله الاحترام والتعظيم، والناس تختلف مراتبهم في ذلك كما كانت تختلف في حياته صلى الله عليه وسلم، فناس حين يرونه لا يملكون أنفسهم بل يبادرون إليه، وناس أناة وتارة يتأخرون والكل خير». [ص٢٦-٢٨، ط. دار الصحابة للتراث بطنطا].

وقد يوجَّه النهي عن تقبيل القبر النبوي بأن النهي عنه تأدبًا، فليس له علاقة من قريب أو بعيد بمسائل الإيمان والكفر، وقد نقل ابن حجر عن الحليمي عند الكلام على آداب زيارة القبر النبوي قوله: «يكره إلصاق البطن والظهر بجداره، وكذا مسحه بيده وتقبيله والسجود عليه، بل من الآداب أن يبعد عنه كما كان يبعد عن النبي صلى الله عليه وسلم لو كان حيًّا» [تحفة الزوار ص٢٠]، فالنهي عن ذلك من قبيل الآداب فلا مدخل للكفر والشرك.

وأورد ابن حجر أخبارًا في جواز تقبيل قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فأورد عن يحيى بن سعيد شيخ الإمام مالك رضي الله عنه أنه لما أراد الخروج إلى العراق جاء إلى المنبر فمسحه ودعا. ثم قال: «قال ابن جماعة: وهذا يبطل ما نقل عن النواوي من الإجماع على ترك ذلك. وقال السبكي: إن عدم التمسح بالقبر الشريف ليس مما قام الإجماع على تركه، فإنه ورد في رواية أن مراون بن الحكم رأى أبا أيوب الأنصاري يلزم القبر فأخذ برقبته فالتفت إليه فقال له: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((**إذا ولي الأمر غير أهله فانتظروا الساعة**))، وقد ورد أيضًا أن بلالًا لما قدم لزيارة النبي صلى الله عليه وسلم أتى القبر الشريف فجعل يبكي ويجزع وجهه إليه». [تحفة الزوار ص٢١، ٢٢].

وعلى ذلك فتقبيل القبر الشريف وقبور الأولياء الصالحين جائز تبركًا، ونهيب بالمسلمين عدم التفرق بسبب الأخذ برأي معين في هذه المسائل، فالعمل على لمِّ الشمل آكد وأوجب، والله تعالى أعلم.

التعلق بأستار الكعبة

السؤال

ما حكم التعلق بأستار الكعبة والالتصاق بها؟

الجواب

الكعبة في لغة العرب تأتي على أحد معنيين أو كليهما:

المعنى الأول: أن الكعبة سميت كعبة؛ لأنها مربعة، فكل بيت مربع فهو عند العرب كعبة، بخلاف أكثر بيوت العرب فكانت مدورة. [لسان العرب ١/ ٧١٨، مادة: ك ع ب، ط. دار صادر].

قال ابن العربي: «سميت كعبة لتربعها، قاله مجاهد وعكرمة». [أحكام القرآن ٢/ ٢٠٦، ط. دار الكتب العلمية].

المعنى الثاني: أن الكعبة سميت بذلك لبروزها وارتفاعها حِسًّا ومعنى، فكل شيء علا وارتفع فهو كعب. [أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٢٠٦ بتصرف].

والحق أن كلا المعنيين في الكعبة ظاهر وواضح، فهي مربعة في الشكل ومرتفعة عن الأرض، وهي مشرفة ومرتفعة في المنزلة.

والمراد بالكعبة شرعًا: بيت الله، والقبلة، والمسجد الحرام، وهي محلٌّ للإجلال والاحترام؛ لأن الله عز وجل جعلها بيتًا له، تشريفًا وتكريمًا لها، قال تعالى على لسان نبيه إبراهيم -عليه السلام-: ﴿ **رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ** ﴾ [إبراهيم: ٣٧]، وقال عز وجل: ﴿ **وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ** ﴾ [الحج: ٢٦].

وهي أول بيت وضع في الأرض لعبادة الله عز وجل، قال تعالى: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٦].

وقد جعل الله ما حول مكة من جميع جهاتها الأربع حرمًا آمنًا، تكريمًا لبيته الحرام، وقد جعلها الله عز وجل قِبْلَةً للمسلمين يستقبلونها في صلاتهم خمس مرات، ولا يجوز لإنسان أن يستقبل غيرها، بل لو اتخذ قبلة غيرها عالمًا متعمدًا لا تقبل صلاته إلا في بعض الأحوال الاستثنائية كما في صلاة الخوف مثلًا، قال تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة: ١٤٤]، وقد جعل الله عز وجل الطواف بمعناه الشرعي خاصا بالكعبة فقال تعالى: ﴿وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج: ٢٩].

والمراد بالتعلُّق بأستار الكعبة: هو التشبث بها والالتصاق بأركانها وكسوتها. والكسوة: هي ما يُتَّخذ من الثياب للستر والحلية، وفي المصباح المنير للفيومي [٢/ ٥٣٤، مادة: ك س ى]: «الكسوة: اللباس، بالضم والكسر».

وهذا التعلق فيه إشارة إلى الإلحاح في طلب المغفرة، وسؤال الأمان، كالمذنب المتعلق بثياب من أذنب إليه، المتضرع إليه في عفوه عنه المظهر له أنه لا ملجأ له منه إلا إليه. وذكر ابن عساكر في تاريخ دمشق: «قال عبد الباري لأبي الفيض: ما معنى التعلق بأستار الكعبة؟ فقال: مَثلهُ مثل رجل بينه وبين

صاحبه جناية، فهو يتعلق به ويستخذي له رجاء أن يهب له جرمه». [تاريخ دمشق ٦/ ٣٥٢، ط. دار الفكر].

وقد كان العرب قبل الإسلام إذا أراد أحد منهم أن يُؤَمِّن نفسه دخل الكعبة وتعلَّق بأستارها، والظاهر أن هذا مما ورثوه عن بقايا دين إبراهيم الخليل -عليه السلام-، إذ استمر ذلك إلى عهد الرسول -صلى الله عليه وسلم- فما بعده دون نكير، ومما يروى في هذا: لما كان يوم فتح مكة أَمَّنَ النبي -عليه السلام- الناس إلا أربعة نفر وامرأتين، وقال: «**اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة: عكرمة بن أبي جهل، وعبد الله بن خطل، ومقيس بن صبابة، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح**». [مصنف ابن أبي شيبة ٨/ ٥٢، ط. دار الرشد].

وقد ورد في كلام كثير من الفقهاء التصريح بذلك على اختلاف مذاهبهم:

قال الإمام الغزالي: «وأما التعلق بأستار الكعبة والالتصاق بالْمُلْتَزَم، فلتكن نيتك في الالتزام طلب القرب حبًّا وشوقًا للبيت ولرب البيت، وتبركًا بالمماسة، ورجاء للتحَصُّن عن النار في كل جزء من بدنك لا في البيت، ولتكن نيتك في التعلق بالستر الإلحاح في طلب المغفرة وسؤال الأمان كالمذنب المتعلق بثياب من أذنب إليه المتضرع إليه في عفوه عنه، المظهر له أنه لا ملجأ له منه إلا إليه ولا مفزع له إلا كرمه وعفوه، وأنه لا يفارق ذيله إلا بالعفو وبذل الأمن في المستقبل» [إحياء علوم الدين ١/ ٢٦٩، ط. دار المعرفة].

وقال الشيخ الجمل: «وَيُنْدَبُ قَبْلَ الصَّلاةِ أَنْ يَأْتِيَ الْمُلْتَزَمَ بِفَتْحِ الزَّايِ الْمُعْجَمَةِ سُمِّيَ بِذَلِكَ ؛ لأَنَّهُ -صلى الله عليه وسلم- الْتَزَمَهُ وَأَخْبَرَ أَنَّ هُنَاكَ مَلَكًا مُؤَمِّنٌ عَلَى الدُّعَاءِ وَهُوَ مَا بَيْنَ الْحَجَرِ الأَسْوَدِ وَمُحَاذَاةِ الْبَابِ مِنْ أَسْفَلِهِ

وَعَرْضُهُ أَرْبَعَةُ أَذْرُعٍ وَيُلْصِقُ صَدْرَهُ وَوَجْهَهُ بِجِدَارِ الْبَيْتِ وَيَضَعُ خَدَّهُ الأَيْمَنَ عَلَيْهِ وَيَبْسُطُ يَدَهُ الْيُمْنَى إِلَى الْبَابِ، وَالْيُسْرَى إِلَى الرُّكْنِ وَيَتَعَلَّقُ بِأَسْتَارِ الْكَعْبَةِ، وَيَقُولُ اللهُمَّ رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الْعَتِيقِ أَعْتِقْ رَقَبَتِي مِنْ النَّارِ وَأَعِذْنِي مِنْ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ وَوَسَاوِسِهِ وَيَدْعُو بِمَا شَاءَ». [حاشية الجمل على شرح المنهج ٢/ ٤٤١، ط. دار الفكر].

وقال الشيخ الدردير: «(و) ندب (دعاء) بعد تمام طوافه وقبل ركعتيه (بالملتزم): حائط البيت بين الحجر الأسود وباب البيت: يضع صدره عليه، ويفرش ذراعيه عليه ويدعو بما شاء ويُسمَّى الحطيم أيضًا». [الشرح الصغير مع حاشية الصاوي ٢/ ٤٣، ط. دار المعارف].

وقال البهوتي: «(فَإِذَا فَرَغَ مِنْ الْوَدَاعِ وَاسْتَلَمَ الْحجَرَ وَقَبَّلَهُ وَقَفَ فِي الْمُلْتَزَمِ) وَهُوَ (مَا بَيْنَ) الرُّكْنِ الَّذِي بِهِ (الْحَجَرُ الأَسْوَدُ وَبَابُ الْكَعْبَةِ) وَذَرْعُهُ أَرْبَعَةُ أَذْرُعٍ (فَيَلْتَزِمُهُ) أَيْ: الْمُلْتَزَمَ (مُلْصِقًا بِهِ صَدْرَهُ وَوَجْهَهُ وَبَطْنَهُ وَيَبْسُطُ يَدَيْهِ عَلَيْهِ وَيَجْعَلُ يَمِينَهُ نَحْوَ الْبَابِ وَيَسَارَهُ نَحْوَ الْحَجَرِ) لِمَا رَوَى عَمْرُو بْنُ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «**طُفْتُ مَعَ عَبْدِ اللهِ فَلَمَّا جَاءَ دُبُرَ الْكَعْبَةِ قُلْتُ: أَلا تَتَعَوَّذُ؟ قَالَ نَعُوذُ بِاَللهِ مِنْ النَّارِ، ثُمَّ اسْتَلَمَ الْحَجَرَ فَقَامَ بَيْنَ الرُّكْنِ وَالْبَابِ فَوَضَعَ صَدْرَهُ وَذِرَاعَيْهِ وَكَفَّيْهِ هَكَذَا وَبَسَطَهُمَا بَسْطًا وَقَالَ: هَكَذَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم- يَفْعَلُ**» رَوَاهُ أَبُو دَاوُد. (وَيَدْعُو بِمَا أَحَبَّ مِنْ خَيْرَيْ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ)». [كشاف القناع ٣/ ٥١٣، ط. دار الفكر].

وقال ابن قدامة: «قَالَ طاوس: رَأَيت أَعْرَابِيًّا أَتَى الْمُلْتَزَمَ ، فتَعَلَّقَ بِأَسْتَارِ الْكَعْبَةِ ، فَقَالَ: بِك أَعُوذُ، وَبِك أَلُوذُ، اللهُمَّ فَاجْعَلْ لِي فِي اللهَفِ إِلَى جُودِك، وَالرِّضَا بِضَمَانِك، مَنْدُوحًا عَنْ مَنْعِ الْبَاخِلِينَ، وَغِنًى عَمَّا فِي أَيْدِي الْمُسْتَأْثِرِينَ،

اللهُمَّ بِفَرَجِك الْقَرِيبِ، وَمَعْرُوفِك الْقَدِيمِ، وَعَادَتِك الْحَسَنَةِ. ثُمَّ أَضَلَّنِي فِي النَّاسِ، فَلَقِيته بِعَرَفَاتٍ قَائِمًا، وَهُوَ يَقُولُ: اللهُمَّ إنْ كُنْت لَمْ تَقْبَلْ حَجَّتِي وَتَعَبِي وَنَصَبِي، فَلا تَحْرِمْنِي أَجْرَ الْمُصَابِ عَلَى مُصِيبَتِهِ، فَلا أَعْلَمُ أَعْظَمَ مُصِيبَةً مِمَّنْ وَرَدَ حَوْضَك وَانْصَرَفَ مَحْرُومًا مِنْ وَجْهِ رَغْبَتِك». [المغني ٣/ ٤٠٧، ط. مكتبة القاهرة].

وقال الزيلعي: «(والتزم الملتزم وتشبث بالأستار والتصق بالجدار) والملتزم هو ما بين الباب والحجر الأسود، ويلزق صدره به والتشبث: التعلق، والمراد بالأستار أستار الكعبة، ويُستحب له أن يأتي باب البيت أولا ويقبل العتبة، ويدخل البيت حافيًا ثم يأتي الملتزم فيضع صدره ووجهه عليه، ويتشبث بالأستار ساعة يتضرع إلى الله تعالى بالدعاء بما أحب من أمور الدارين». [تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ٢/ ٣٧، ط. الأميرية].

وبناء على ما سبق: فالتعلق بأستار الكعبة أو مس البيت والدعاء، كل ذلك من الأمور المندوبة باعتبار ما تحمله من معاني الالتجاء إلى الله وطلب مغرفته والإلحاح في ذلك، إضافة إلى التبرك والإجلال والتعظيم، ولا ينبغي أن يترتب على هذا الحكم التفصيلي فوضى في التعامل مع الكعبة، مما يعد إساءة واستهانة بذلك البيت المقدس، كما أنه يجوز للقائمين على أمر المسجد الحرام تنظيم ذلك الأمر، وإن وصل إلى منعه خشية على كسوة الكعبة من التمزيق وحسمًا لتلك الفوضى، ولكن لا يكون منع ذلك بادِّعاء حرمة نفس الفعل أو كونه شركًا. والله تعالى أعلم.

حقيقة الذبح لله والتفريق بين إهداء الثواب والشِّرك

السؤال

من الشائع قديمًا وحديثًا في الريف والصعيد المصري النذر بذبح شيء لأحد الأولياء إذا تحقق مطلب ما دعا به الناذر عند ضريح هذا الولي مستشفعًا ببركته في قبول الله للدعاء، فهل يعد هذا الفعل من الشرك أم لا؟

الجواب

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فالذَّبْح بالفتح : قَطْع الحُلْقومِ من باطنٍ عند النَّصيل، وهو موضع الذَّبح من الحَلْق. والذِّبْح بالكسر: اسم ما يُذْبَح من الأَضاحِي وغيرِهَا مِن الحَيوان، قال تعالى: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ [الصافات: ١٠٧]. (راجع: لسان العرب ٢/ ٤٣٦، مادة: ذ ب ح، ط. دار صادر).

والحيوان إن كان مقدورًا عليه فذكاته تكون بذبحه في حلقه، أو في لَبَّته – وهي الثُّغرة بين التُّرقُوَتَين أسفلَ العنق، والأفضل أن يختص النحر بالإبل وكل ما طال عنقه من الحيوانات مأكولة اللحم، بينما يختص الذبح بما قصر عنقه منها، وإن لم يكن مقدورًا عليه كالصيد فذكاته تحصل بالعَقْر – وهو ما يسمى بذكاة الضرورة، أي: جرح الحيوان جرحًا مُزهِقًا للروح في أيِّ جهة من جسمه. وإذا أزهقت روح الحيوان بغير ما ذُكِرَ كان مَيْتَة لا يجوز أكل لحمه.

والذبح قد يكون عبادة إذا أراد المسلم به التقرُّب إلى الله عز وجل كما في الأضحية، والعقيقة، والنذر؛ لذلك اعتنى الإسلام بجانب الإخلاص فيها، وأولاه أهمية كبيرة، قال تعالى: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ ﴾ [الكوثر: ٢].

قال الطاهر ابن عاشور في «التحرير والتنوير» (٣٠/ ٥٧٤، ط. الدار التونسية): «أفادت اللام من قوله : ﴿ لِرَبِّكَ ﴾ أنه يخُص الله بصلاته فلا يصلي لغيره. ففيه تعريض بالمشركين بأنهم يصلون للأصنام بالسجود لها والطواف حولها. وعطف ﴿ وَانْحَرْ ﴾ على ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ ﴾ يقتضي تقدير متعلِّقه مماثلًا لمتعلِّق ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ ﴾ لدلالة ما قبله عليه، فالتقدير: وانحر له. وهو إيماء إلى إبطال نحر المشركين قربانًا للأصنام».

وقال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ (الأنعام: ١٦٢) قال الطبري في تفسير هذه الآية: «حدثنا ابن حميد قال، حدثنا حكام، عن عنبسة، عن محمد بن عبد الرحمن، عن القاسم بن أبي بزة، عن مجاهد: ﴿ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي ﴾، قال: النسك، الذبائح في الحج والعمرة». (جامع البيان للطبري ١٢/ ٢٨٤، ط. مؤسسة الرسالة).

قال الزَّبيدي في «تاج العروس» (٢٧/ ٣٧٢، مادة: ن س ك): «وأصل النسك بالضم وبضمتين وكسفينة: الذبيحة، أو النسك بالفتح: الدم هكذا يقتضي إطلاقه، والصواب، أو النسك بضمتين: الدم، ومنه قولهم: من فعل كذا وكذا فعليه نسك، أي: دم يهريقه بمكة».

فقد وقف الإسلام موقفًا حاسمًا في هذه القضية، فأعلن النكير على ممارسات الجاهليين الذين كانوا يعبدون الأصنام ويذبحون لها من دون الله؛

لذلك حرَّم الله عز وجل ما ذبح لغير الله، قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**﴾ [البقرة: ١٧٣].

قال الطبري في تفسير الآية: «وأما قوله: ﴿**وَمَا أُهِلَّ به لغير الله**﴾، فإنه يعني به: وما ذُبح للآلهة والأوثان يُسمى عليه بغير اسمه، أو قُصد به غيرُه من الأصنام. وإنما قيل: ﴿**وما أُهِلَّ به**﴾؛ لأنهم كانوا إذا أرادوا ذبح ما قرَّبوه لآلهتهم، سموا اسم آلهتهم التي قربوا ذلك لها، وجَهروا بذلك أصْواتَهم، فجرى ذلك من أمرهم على ذلك، حتى قيل لكل ذابح، سمَّى أو لم يُسمِّ، جهر بالتسمية أو لم يجهر ... حدَّثني يونس قال، أخبرنا ابن وهب قال، قال ابن زيد -وسألته عن قول الله: ﴿**وَمَا أُهِلَّ به لغير الله**﴾، قال: ما يذبح لآلهتهم، الأنصابُ التي يعبدونها أو يسمُّون أسماءَها عليها. قال: يقولون: (باسم فلان)، كما تقول أنت: (باسم الله) قال، فذلك قوله: ﴿**وَمَا أُهِلَّ به لغير الله**﴾». (جامع البيان ٣/ ٣١٩).

يقول الإمام النووي في شرح حديث: (لعن الله من ذبح لغير الله) الذي أخرجه مسلم في صحيحه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «أما الذبح لغير الله؛ فالمراد به أن يذبح باسم غير الله تعالى، كمن ذبح للصنم أو الصليب أو لموسى أو لعيسى أو للكعبة ونحو ذلك، فكل هذا حرام، ولا تحل هذه الذبيحة سواء كان الذابح مسلمًا أو نصرانيًّا أو يهوديًّا .. فإن قصد مع ذلك تعظيم المذبوح له غير الله تعالى والعبادة له كان ذلك كفرًا». (شرح النووي على صحيح مسلم ١٣/ ١٤١، ط. دار إحياء التراث العربي).

وقد يخلط البعض بين صورة الذبح لغير الله عبادة له وتعظيمًا وتقربًا منه، وبين اصطحاب بعض المسلمين عند زيارة قبور الأولياء والصالحين الذبائح المنذورة، وذبحها وتفريقها عند قبور الأولياء والصالحين، ولا يتقربون بهذه الذبائح إلى الولي الصالح، وإنما يريدون به أن يصل ثواب الذبيحة للميت، أي: يذبح عنه ليصل ثوابها له، ولا يذبح له ويتقرب إليه، لأن هذه نيته ومقصده، وقد يعبر برغبته في هبة ثواب الذبيحة أو الصدقة لهذا الصالح بتعبير لا يدرك خطأً من تلفظ به، فلا يجوز التسرع بمجرد سماع هذا التعبير باتهام المسلمين بالكفر وأنهم يعبدون هؤلاء الأولياء، خاصة وقد ورد مثل هذا التعبير الموهم عن الصحابة الكرام رضي الله عنهم، فقد روى أبو داود عَنْ سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ رضي الله عنه أَنَّهُ قَالَ : يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ أُمَّ سَعْدٍ مَاتَتْ، فَأَيُّ الصَّدَقَةِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: «الْمَاءُ»، فَحَفَرَ بِئْرًا، وَقَالَ : هَذِهِ لأُمِّ سَعْدٍ. أي: هذه البئر صدقة لها.

وعلى ذلك فالنذر والذبح للأولياء والصالحين بهذا المعنى الذي يقصده الناس صحيح وليس شركًا كما يُرَوِّجُ البعض، ولا ينافي التوحيد وإخلاص العبادة لله تعالى.

يقول النووي في «المجموع» مبينًا هذه الصورة على الخصوص: «قال الرافعي: واعلم أن الذبح للمعبود وباسمه نازل منزلة السجود، وكل واحد منهما من أنواع التعظيم والعبادة المخصوصة بالله تعالى الذي هو المستحق للعبادة، فمن ذبح لغيره من حيوان أو جماد كالصنم على وجه التعظيم والعبادة لم تحل ذبيحته وكان فعله كفرًا كمن يسجد لغير الله تعالى سجدة عبادة، فكذا

لو ذبح له أو لغيره على هذا الوجه. فأما إذا ذبح لغيره لا على هذا الوجه بأن ضحَّى أو ذبح للكعبة تعظيمًا لها؛ لكونها بيت الله تعالى أو لرسول الله صلى الله عليه وسلم لكونه رسول الله فهو لا يجوز أن يمنع حل الذبيحة وإلى هذا المعنى يرجع قول القائل: أهديت للحرم أو الكعبة، ومن هذا القبيل الذبح عند استقبال السلطان؛ لأنه استبشار بقدومه نازل منزلة ذبح العقيقة لولادة المولود، ومثل هذا لا يوجب الكفر وكذا السجود للغير تذللًا وخضوعًا لا يوجب الكفر وإن كان ممنوعًا وعلى هذا فإذا قال الذابح: باسم الله واسم محمد وأراد أذبح باسم الله وأتبرك باسم محمد فينبغي ألا يحرَّم، وقول من قال: لا يجوز ذلك يمكن حمله على أن اللفظة مكروهة؛ لأن المكروه يصح نفي الجواز والإباحة المطلقة عنه» (المجموع ٨/ ٣٨٥، ط. دار الفكر).

فلا ينبغي علينا التسرع بالحكم بالشرك على من يذبح عند أولياء الله قاصدًا بذلك إيصال الثواب لهم؛ لأن الشرك يحصل إذا اعتقد الشخص النفع الذاتي في غير الله أو القدرة الذاتية على الضرر، وكذا إذا صرف عبادة لغيره سبحانه، فينبغي أن نحسن الظن بهؤلاء؛ لأنه قد وقع اتفاق الأمة على أن المسلم إذا عمل عملًا يحتمل الكفر من تسعة وتسعين وجهًا، ثم هو يحتمل الإيمان من وجه واحد، وجب الأخذ بهذا الوجه الإيماني وحده، وإسقاط اعتبار بقية الوجوه.

قال ابن عابدين في «الدر المختار» (٤/ ٢٢٩، ط. دار الكتب العلمية): «لا يفتى بكفر مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن أو كان في كفره خلاف، ولو كان ذلك رواية ضعيفة».

فالكفر من المسائل التي ينبغي التدقيق في الكلام عليها، لما يترتب عليها مِن أحكام دنيوية وأخروية، فمعنى ثبوت الردة هَدْر الدم والمال وحرمة قربانه زوجته المسلمة، والشهادة عليه بالخلود في النار إن مات على حاله. ولأجل عظم هذا الأمر وخطره وجب التبيين والتحري الشديد قبل إصدار الحكم بالكفر وخصوصًا عن أناس ثبت إسلامهم، فمتى أمكن حمل فعل المسلم أو قوله على محمل حسن تعيَّن ذلك، لا سيما وأن إسلامه قرينة قوية تدفع عنه حكم الكفر.

وبناء على ما سبق وفي واقعة السؤال فإن ما يفعله بعض المسلمين عند قبور أولياء الله الصالحين من توزيع الذبائح عند قبورهم لإطعام أحباب هذا الولي أو غيره، وأن قول أحدهم هذا للحسين رضي الله عنه -مثلًا- ينبغي أن يفسَّر ويحمل على محمل سائغ شرعًا كالذي يحمل عليه قول سيدنا سعد: «هذه لأم سعد»، ولا تعد هذه الأمور كلها من الذبح تعبدًا لغير الله الذي يكفر فاعله، فلا يكفر المسلم بفعل ذلك إلا إذا كان يقصد العبادة والتقرب من غير الله بهذا الذبح معتقدا مشاركته لله تعالى في التأثير وتصريف الأمور. والله تعالى أعلم.

حكم تعليق التمائم

السؤال

هل يجوز تعليق التمائم؟

الجواب

التمائم جمع، مفردها تـميمة، ومادة «تمَّ» في اللغة دليل الكمال؛ تمَّ الشيء يَتِم تكمَّلت أجزاؤه، وهي: عُوذة تُعلَّق على الإنسان، فكأنَّهم يريدون أنَّ التمائم هي تَمام الدَّواءِ والشِّفاءِ المطلوب. [معجم مقاييس اللغة لابن فارس: ١/ ٣٣٩، ط. دار الفكر، والمصباح المنير للفيومي ص ٧٧، مادة تمم، ط. المكتبة العلمية].

وفي الاصطلاح تطلق التميمة على معنيين:

الأول: خَرَزات كانت العرب تُعلقها على أولادهم يَتَّقُون بـها العين في زعْمهم فأبْطلها الإسلام. [النهاية في غريب الحديث والأثر: ١/ ١٩٧، ط. المكتبة العلمية].

والثاني: ورقة يكتب عليها شيء من القرآن وتعلق على الرأس مثلا للتبرك. [حاشية الجمل على شرح المنهج: ١/ ٧٦، ط. دار الفكر].

ومن أصول عقيدة المسلمين: أنه لا أثر ذاتي لـمخلوق من المخلوقات، فمن اعتقد التأثير الذاتي في غير الله، فقد وقع في شرك، قال ابن حجر الهيتمي: «هذا جهل وضلال وهو من أكبر الكبائر، فإنه إن لم يكن شركًا فهو يؤدي إليه؛ إذ لا ينفع ويضر ويـمنع ويدفع إلا الله تعالى». [الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر الهيتمي: ١/ ٢٧٤ بتصرف، ط. دار الفكر]

أما إذا لم يعتقد أن التمائم مؤثرة بنفسها، فهناك حالتان إما أن تكون من القرآن أو من غير القرآن، والتي من غير القرآن إما أن تكون من الأذكار والأوراد والكلام الطيب وهذا جائز، وإما أن تكون بخلاف ذلك من الطلاسم والكلام غير المفهوم في لغة العرب أو بلغة أخرى، وهذا غير جائز.

فالتمائم التي من القرآن أو ما يندرج تحته في الحكم من الأذكار والأوراد والكلام الطيب، ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية وفي رواية عن الإمام أحمد، إلى جواز تعليقها، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلا خَسَارًا ﴾ [الإسراء: ٨٢].

قال الإمام القرطبي: «اختلف العلماء في كونه شفاء على قولين: أحدهما: أنه شفاء للقلوب بزوال الجهل عنها وإزالة الريب، ولكشف غطاء القلب من مرض الجهل لفهم المعجزات والأمور الدالة على الله تعالى. الثاني: شفاء من الأمراض الظاهرة بالرُّقى والتعوذ ونحوه» [الجامع لأحكام القرآن: ١٠/ ٣١٦، ط. دار الكتب المصرية].

والتمائم من التعوذ المكتوب -كما مرَّ- فلا بأس بها، وتعليق المسلم له أو لبعضه بنية البركة لا بأس به، قال تعالى: ﴿ وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ [الأنعام: ١٥٥].

واستدلوا أيضا بما أخرجه الترمذي وأحمد والحاكم عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن عيسى أخيه قال: دخلت على عبد الله بن عكيم أبي

معبد الجهني أعوده وبه حمرة فقلنا: ألا تعلق شيئًا؟ قال: الموت أقرب من ذلك، قال النبي -صلى الله عليه وسلم-: ((**من تعلق شيئًا وكل إليه**)).

فمن علَّق القرآن ينبغي أن يتولاه الله ولا يَكِله إلى غيره؛ لأنه تعالى هو المرغوب إليه والمتوكل عليه في الاستشفاء بالقرآن [الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/ ٣٢٠].

وبما أخرجه أبو داود والترمذي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: ((**إذا فزع أحدكم في النوم فليقل أعوذ بكلمات الله التامات من غضبه وعقابه وشر عباده ومن همزات الشياطين وأن يحضرون فإنها لن تضره**)). قال: وكان عبد الله بن عمرو يعلمها مَنْ بَلَغَ من ولده، ومَنْ لم يَبْلُغْ منهم كتبها في صك ثم علَّقَهَا في عُنُقِه.

فاستدلوا بفعل سيدنا عبد الله بن عمرو -رضي الله عنهما-.

وجاء في مصنف ابن أبي شيبة [٥/ ٤٣- ٤٤، ط. مكتبة الرشد] عن سعيد بن المسيب سئل عن التعويذ فقال: «لا بأس إذا كان في أديم»، وعن عطاء قال: «لا بأس أن يعلق القرآن»، وكان مجاهد يكتب للناس التعويذ فيعلقه عليهم، وعن الضحاك أنه لم يكن يرى بأسًا أن يعلق الرجل الشيء من كتاب الله إذا وضعه عند الغسل وعند الغائط، ورخَّص أبو جعفر محمد بن علي في التعويذ بأن يُعلق على الصبيان، وكان ابن سيرين لا يرى بأسًا بالشيء من القرآن.

ومما نقل عن العلماء بالجواز، ما جاء في الدر المختار: التميمة المكروهة ما كان بغير القرآن، وقيل: هي الخرزة التي تعلقها الجاهلية، وفي

المجتبى: وعلى الجواز عمل الناس اليوم، وبه وردت الآثار [رد المحتار على الدر المختار: ٦/ ٣٦٣، ٣٦٤ بتصرف، ط. دار الفكر].

وفي كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني بحاشية العدوي [٢/ ٤٩٢، ط. دار الفكر]: «(ولا بأس بالمُعاذة) وهي التمائم -والتمائم الحروز- التي (تعلق) في العنق (وفيها القرآن) وسواء في ذلك المريض، والصحيح، والجنب، والحائض، والنفساء، والبهائم بعد جعلها فيما يكنها»، ففُهم من ذلك أن ما كان من القرآن جائز إذا جُعل في شيء يحفظه.

وقال الإمام مالك: «لا بأس بتعليق الكتب التي فيها أسماء الله عز وجل على أعناق المرضى على وجه التبرك» [الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ١٠/ ٣١٩].

وفي كتب السادة الشافعية: نجد أن الإمام النووي قد ذكر في المجموع [٩/ ٦٦، ط. دار الفكر] حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «**من علَّق تميمة فلا أتم الله له، ومن علَّق ودعة فلا ودع الله له**»، ثم نقل عن البيهقي قوله: إن النهي راجع إلى معنى ما قال أبو عبيد -أي: ما كان بغير العربية بما لا يدري ما هو- ثم قال -أي البيهقي-: وقد يحتمل أن يكون ذلك وما أشبهه من النهي والكراهة فيمن يعلقها وهو يرى تمام العافية وزوال العلة بها على ما كانت عليه الجاهلية، أما من يعلقها متبركًا بذكر الله تعالى فيها وهو يعلم أن لا كاشف له إلا الله ولا دافع عنه سواه، فلا بأس بها إن شاء الله تعالى. ولم يُعلق الإمام النووي على شيء مما ذكر فدلَّ على عدم اعتراضه.

فَفُهِم من ذلك أن تعليق التمائم التي فيها القرآن أو ذكر الله أمر جائز ما دام أنه جعل في شيء يحفظه، وأما الأحاديث الواردة في النهي عن التعليق فهي محمولة على تعليق تمائم الجاهلية التي يظن بها أنها تجلب الخير وتدفع الشر، فإن ذلك حرام، والحرام لا شفاء فيه، وكذا تمائم العرَّافين والكُهان التي يكتب فيها غير القرآن.

قال الحافظ ابن حجر في الفتح -بعد أن ذكر أحاديث النهي عن تعليق التمائم-: «هذا كله في تعليق التمائم وغيرها مما ليس فيه قرآن ونحوه، فأما ما فيه ذكر الله فلا نهي فيه؛ فإنه إنما يجعل للتبرك به والتعوذ بأسمائه وذكره» [فتح الباري شرح صحيح البخاري: ٦/ ١٤٢، ط. دار المعرفة].

وقال القاضي أبو يعلى ابن الفراء من الحنابلة: «يجوز حمل الأخبار -أي المانعة- على اختلاف حالين، فنهى إذا كان يعتقد أنها النافعة له والدافعة عنه، وهذا لا يجوز؛ لأن النافع هو الله. والموضع الذي أجازه إذا اعتقد أن الله هو النافع والدافع. ولعل هذا خرج على عادة الجاهلية، كما تعتقد أن الدهر يغيرهم فكانوا يسبونه» [كشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي: ٢/ ٧٧، ط. دار الكتب العلمية].

وعليه: فإن تعليق التمائم المكتوب فيها آيات من القرآن الكريم وأدعية وأذكار جائز شرعًا طالما أن المسلم يعتقد أن الله هو النافع الضار، وأنها لا تعدو أن تكون من جملة الأسباب، وبشرط أن تصان عن الإهانة، ومما ينبغي التنبيه عليه أن اتخاذ التمائم الشرعية طلبًا للشفاء لا يلغي وجود الطب الجسماني، وإنما ينبغي الاستفادة منهما دون إفراط في أحدهما أو تفريط في الآخر. والله تعالى أعلم.

تفسير عبارة: «الصلاة بالحكم العطائية»

السؤال

قرأت عبارة تقول: لو جازت الصلاة بغير القرآن لجازت بحِكَم ابن عطاء الله السكندري، فهل يجوز ترديد مثل هذه العبارة؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فمعنى العبارة المذكورة أنه لو أجاز الشرع أداء الصلاة بقراءة كلمات غير كلمات القرآن الكريم من سائر كلام البشر الذي يليق بمكانة الصلاة وما تتطلبه من خشوع وتبتل واستحضار لعظمة الله عز وجل؛ لكان من الجائز حينئذ أداؤها -دون شك- بقراءة حكم ابن عطاء الله السكندري رضي الله عنه وأرضاه ونفعنا ببركته، وهو الإمام الفقيه المالكي العالم، والولي الصوفي الصالح العارف أحد أركان الطريقة الشاذلية الصوفية التي أسسها الشيخ أبو الحسن الشاذلي قدس الله سره. وهو تاج الدين أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد بن عيسى بن الحسين بن عطاء الله الجذامي نسبًا.

والحكم العطائية هي مجموعة من القوانين والقواعد التربوية التي ترشد المسلم إلى آداب سلوك طريق الإيمان والإحسان، كتبها ابن عطاء الله السكندري وأودع فيها خلاصة تجربته الصوفية وأسرار المعارف الروحية العالية، وحظيت بالشهرة والبركة والقبول من العوام والخواص، وعليها مدار التربية والسلوك لدى كثير من طوائف الصوفية إلى الآن، وقد نالت من

عناية العلماء بها ما جعلهم يضعون لها عشرات الشروح، منها شرح العلامة ابن عجيبة المسمى «إيقاظ الهمم في شرح الحكم»، وشرح علامة الشافعية الخطيب الشربيني في كتابه «سواطع الحكم»، وشرح الفقيه المالكي أحمد زروق المسمى «قرة العين»، وشرح العلامة ابن عباد في كتاب «غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية».

والمعنى الذي أفادته العبارة المذكورة لا إشكال فيه ولا غبار عليه لأمرين:

الأمر الأول: أن هذه المقولة عبارة عن قضية شرطية لا يلزم في صحتها وصدقها أن تكون ممكنة الوقوع في الخارج وإنما يكفي في صحتها صدق التلازم بين جزئيها فعل الشرط وجواب الشرط أو بتعبير منطقي يكفي صدق التلازم بين مقدمها وتاليها، وذلك كما جاء في قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا**﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله عز من قائل: ﴿**لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ**﴾ [الأنبياء: ١٧]، وقوله سبحانه: ﴿**قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ**﴾ [الزخرف: ٨١]، فهذه التعليقات الشرطية صادقة صحيحة إذ هي كلام رب العالمين وذلك رغم استحالة وقوعها في الخارج، فتعدد الآلهة واتخاذ الله للولد أو ما يتلهى به محال لذاته عقلًا وشرعًا، بينما صحة الصلاة بكلام البشر هي حكم شرعي ممكن في ذاته، وإذ قد صح تعليق حصول الأمر على محال لذاته كان تعليقه على ممكن لذاته صحيحًا من باب أولى، فينتج من هذا صحة تعليق جواز الصلاة بالحكم العطائية على افتراض صحة الصلاة بغير القرآن الكريم، وقد

وقع نحو هذا التعليق للأحكام الشرعية في حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أيضًا، فقد روى الإمام أحمد في مسنده من حديث أنس بن مالك أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**لَا يَصْلُحُ لِبَشَرٍ أَنْ يَسْجُدَ لِبَشَرٍ، وَلَوْ صَلَحَ لِبَشَرٍ أَنْ يَسْجُدَ لِبَشَرٍ، لَأَمَرْتُ الْمَرْأَةَ أَنْ تَسْجُدَ لِزَوْجِهَا، مِنْ عِظَمِ حَقِّهِ عَلَيْهَا**».

والنظم المنطقي للعبارة محل السؤال وما تشير إليه من مفاهيم يكون هكذا: لو افتُرِضَ أن الصلاة تصح بغير القرآن من بليغ الكلام وشريفه، للزم من ذلك أن تصح الصلاة بقراءة حكم ابن عطاء الله؛ إذ هي كلمات بليغة شريفة المعنى جدًّا كادت أن تكون وحيًا لولا أن صاحبها ولي صالح وليس بنبي معصوم، فهي إلهامات ربانية جديرة بأن يتقرب إلى الله عز وجل بقراءتها وتدبرها والتشبع بمعانيها داخل الصلاة وخارجها.

الأمر الثاني: أن المعنى الذي يلتفت إليه الذهن عند سماع هذه العبارة أو قراءتها هو علو مكانة هذه الحكم العطائية وما احتوته من معان عالية وأسرار شريفة تقرب النفس إلى الله سبحانه وترشدها الطريق إلى رضاه وإلى تهذيب الأخلاق وإنارة البصيرة، فالحق أن هذه الحكم العطائية تفيض فيضًا بالأنوار ولطائف الأسرار التي لا يصلح لاستيعابها إلا قلوب عباد الله المخلصين وصدور أوليائه المقربين، وقد أودع الله فيها من الخيرات والبركات ما يدل دلالة ظاهرة على أنها إلهامات محضة ألهمها الله تبارك وتعالى قلب الولي الصالح ابن عطاء الله كرامة له خاصة ولطفًا بالعباد عامة، كما أوحى سبحانه وتعالى القرآن الكريم إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأنزله على قلبه

ليكون رحمة للعالمين، ولهذا فلو كانت الصلاة تصح بغير الكلمات التي أوحاها الله تعالى لأنبيائه؛ لصحت بكلمات إلهامه إلى أوليائه؛ إذ كلٌ من عند الله، وكلٌ لهداية الخلق وإرشادهم طريق الحق، وقد قال الأئمة بأن ما جاز أن يكون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي. [فتاوى العلامة شهاب الدين الرملي: ٤/ ٣٣٧، ط. المكتبة الإسلامية، وتفسير الإمام الرازي مفاتيح الغيب: ٦/ ٤٩٧، ط. دار إحياء التراث العربي، وشرح المقاصد للسعد التفتازاني: ٢/ ٢٠٣، ط. دار المعارف النعمانية].

وقال الإمام النووي في شرح صحيح مسلم [١٦/ ١٠٨، ط. دار إحياء التراث العربي]: «الكرامات قد تكون بخوارق العادات على جميع أنواعها ومنعه بعضهم وادعى أنها تختص بمثل إجابة دعاء ونحوه وهذا غلط من قائله وإنكار للحس بل الصواب جريانها بقلب الأعيان وإحضار الشيء من العدم» ا.هـ.

والوحي الإلهي معجزة في حق الأنبياء فيجوز أن يقع ما يكون من جنسه في حق الأولياء وهو الإلهام الإلهي، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**إِنَّهُ قَدْ كَانَ فِيمَا مَضَى قَبْلَكُمْ مِنَ الأُمَمِ مُحَدَّثُونَ، وَإِنَّهُ إِنْ كَانَ فِي أُمَّتِي هَذِهِ مِنْهُمْ فَإِنَّهُ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ**». [رواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه في صحيحه، ورواه مسلم عن عائشة رضي الله عنها].

يقول الإمام النووي في شرحه على مسلم [١٥/ ١٦٦، ط. دار إحياء التراث العربي]: «واختلف تفسير العلماء للمراد بـ «محدثون» فقال ابن وهب: ملهمون. وقيل: مصيبون وإذا ظنوا فكأنهم حُدِّثوا بشيء فظنوا. وقيل:

تكلمهم الملائكة. وجاء في رواية: متكلمون. وقال البخاري: يجري الصواب على ألسنتهم. وفيه إثبات كرامات الأولياء» ا.هـ.

وقد كان هذا الإلهام الصادق من مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقد وافقت بعض إلهاماته أحكام الوحي الإلهي بل وألفاظه أحيانًا قبل نزوله، فعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ عُمَرُ بْنُ الخَطَّابِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «**وَافَقْتُ رَبِّي فِي ثَلاَثٍ: فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللهِ، لَوِ اتَّخَذْنَا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى، فَنَزَلَتْ: ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلى﴾، وَآيَةُ الحِجَابِ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، لَوْ أَمَرْتَ نِسَاءَكَ أَنْ يَحْتَجِبْنَ، فَإِنَّهُ يُكَلِّمُهُنَّ البَرُّ وَالفَاجِرُ، فَنَزَلَتْ آيَةُ الحِجَابِ، وَاجْتَمَعَ نِسَاءُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الغَيْرَةِ عَلَيْهِ، فَقُلْتُ لَهُنَّ: ﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ﴾، فَنَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ**». [رواه البخاري واللفظ له، ومسلم عن ابن عمر].

وعن أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «**لَمْ يَبْقَ مِنَ النُّبُوَّةِ إِلَّا المُبَشِّرَاتُ، قَالُوا: وَمَا المُبَشِّرَاتُ؟ قَالَ: الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ**». [رواه البخاري].

وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «**إِذَا اقْتَرَبَ الزَّمَانُ لَمْ تَكَدْ رُؤْيَا الْمُسْلِمِ تَكْذِبُ، وَأَصْدَقُكُمْ رُؤْيَا أَصْدَقُكُمْ حَدِيثًا، وَرُؤْيَا الْمُسْلِمِ جُزْءٌ مِنْ خَمْسٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النُّبُوَّةِ، وَالرُّؤْيَا ثَلَاثَةٌ: فَرُؤْيَا الصَّالِحَةِ بُشْرَى مِنَ اللهِ، وَرُؤْيَا تَحْزِينٌ مِنَ الشَّيْطَانِ، وَرُؤْيَا مِمَّا يُحَدِّثُ الْمَرْءُ**

نَفْسَهُ، فَإِنْ رَأَى أَحَدُكُمْ مَا يَكْرَهُ فَلْيَقُمْ فَلْيُصَلِّ، وَلَا يُحَدِّثْ بِهَا النَّاسَ». [رواه مسلم].

فهذه النصوص الشريفة تفيد بأن الرؤيا الصالحة والإلهامات الصادقة تكون من الله تعالى ومن جنس وحي النبوة يطلع بها أولياءه المقربين وعباده الصالحين على أمور يستبشرون بها ويلهمون معها الصواب.

ومما سبق يتبين أن العبارة محل السؤال صحيحة المبنى والمعنى ولا يلزم من ترديدها إثم أو مخالفة شرعية. والله تعالى أعلم.

المحافظة على المواقع الأثرية - الآثار الدينية

السؤال

هل الإسلام يَحُثُّ على المحافظة على المباني والآثار والمواقع التي شهدت أحداثًا تاريخيةً ذات طابعٍ دينيٍّ مهم، أو أن ذلك ممنوع؛ لأن تعظيم تلك الأماكن مُحَرَّم، وقد يكون من ذرائع الشرك؛ لأنه يؤَدِّي إلى أن يعتقد العوام بَرَكَةَ تلك الأماكن كما يَزعُم ذلك بعضُ المنسوبين إلى العلم؟

الجواب

المحافظة على الأماكن والمباني التاريخية والأثرية ذات الطابع التاريخي الديني من المطلوبات الشرعية والمستحبات الدينية التي حثت عليها الشريعة؛ لأن فيها تعظيمًا لِمَا عظَّمه الله تعالى من الأيام والأحداث والوقائع والأشخاص والأعمال الصالحة التي حصلت فيها أو ارتبطت بها؛ فهي تُذَكِّر المسلمين بماضيهم وتربط قلوبهم بوقائعه وأيّامه، والله تعالى يقول في كتابه الكريم: ﴿وَذَكِّرْهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ [إبراهيم: ٥]، فهذا أمر مُطْلَق بالتذكير بأيام الله؛ التي هي وقائع الله في الأزمنَة السابقة، فكُلّ ما يحصل به هذا التذكير يكون وسيلةً لتحقيقه، فيكون مطلوبًا شرعًا؛ والقاعدة الشرعية «أن الوسائل تأخذ حكم المقاصد»، و«أن المُطْلَق يجري على إطلاقه حتى يأتي ما يقيده».

قال الإمام الزركشي في (البحر المحيط، ٥/ ٨، ط. دار الكتبي): «الخطاب إذا ورد مُطلَقًا لا مُقَيِّد له حُمِلَ على إطلاقه». اهـ.

ومن الفوائد الجليلة لهذا التذكير أيضًا: أنه يعطي دليلًا واقعيًّا على صحة هذه الوقائع التي حدثت فيها، أما إزالتها وهدمها فهو الذي يكون ذريعةً

لإنكار هذه الأحداث مِن أصلِها، وادعاء أنها قضايا مفتعلة ليس لها أساسٌ واقعيّ.

ومن مقاصد الشريعة الربط بين العبادات والشعائر وبين الأماكن التي تذكر بأصلها التاريخي الديني؛ كالصفا والمروة التي كانت السيدة هاجر -رضي الله عنها- تتردد بينهما؛ فيقول تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ**﴾ [البقرة: ١٥٨].

وقال تعالى: ﴿**وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى**﴾ [البقرة: ١٢٥]، وقد جاء في تفسير المقام أنه الحَجَر الذي فيه أثر قدمه، أو الموضع الذي كان فيه الحَجَر حين قام عليه ودَعَا الناس إلى الحج، أو رَفَعَ بناءَ البيت وهو موضعه اليوم. واتخاذه مصلى: أن يُدعى فيه، ويُتَقَرَّب إلى الله تعالى. (تفسير البيضاوي، ١/ ١٠٥، ط. دار إحياء التراث العربي)، فالأمر باتخاذه مُصلًّى يَلزم منه المحافظةُ عليه، وعلى تعيين موضعه، وإشهارُه بين الناس.

ويقول تعالى: ﴿**فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ**﴾ [النور: ٣٦]؛ روى ابن مردويه عن أنس بن مالك وبريدة -رضي الله عنهما-: «**أنّ رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- قرأ هذه الآية ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ﴾، فقام إليه رجل، قال: أيّ بيوتٍ هذه يا رسول الله! قال: بيوت الأنبياء، فقام إليه أبو بكر -رضي الله عنه-، وقال: يا رسول الله! وهذا البيت منها -مشيرًا إلى بيتِ عليٍّ وفاطمة -رضي الله**

عنهما-؟ فقال النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-: نعم، مِن أفاضِلِها" (الدر المنثور، ٦/ ٢٠٣، ط. دار الفكر).

قال الإمام أبو حيان الأندلسي في (البحر المحيط، ٨/ ٤٨، ط. دار الفكر): «والظاهر أن ﴿**فِي بُيُوتٍ**﴾ مُطْلَق؛ فيصدق على المساجد والبيوت التي تقع فيها الصلاة والعِلم» اهـ.

ومن معاني الرفع في الآية الكريمة: التعظيم -كما هو مقرر في مَحَلِّه من كتب التفسير-؛ قال الحافظ ابن الجوزي في (زاد المسير، ٣/ ٢٩٨، ط. دار الكتاب العربي): «وفي معنى ﴿**أَنْ تُرْفَعَ**﴾ قولان: أحدهما: أن تُعَظَّم؛ قاله الحسن، والضحّاك». اهـ.

فإذا كان الله تعالى قد أذِن -أي: أَمَر- بتعظيم تلك الأماكن، فإن المحافظةَ عليها لَازمةٌ عن تعظيمها؛ إذ إن الإزالةَ منافيةٌ للتعظيم المستلزم لبقاء المُعَظَّم ليَحْصُل تعظيمُه، والتعظيم المطلوب أيضًا مُطْلَقٌ لا يمنع منه إلا ما منعه الشرع بخصوصه.

وروى البزار في (مسنده ١٢/ ٢٣٠) عن ابن عمر -رضي الله عنهما- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- نهى عن آطام المدينة أن تُهدَم.

وروى الطحاوي في (شرح معاني الآثار، ٤/ ١٩٤) عن ابن عمر -رضي الله عنهما- أن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-، قال: "**لَا تَهْدِمُوا الْآطَامَ، فَإِنَّهَا زِينَةُ الْمَدِينَةِ**"، وآطام المدينة هي: حصونها.

وبَوَّب على هذا الحديث الإمام الهيثمي في (مجمع الزوائد، ٣/ ٣٠١، ط. القدسي)، فقال: «باب النهي عن هدم بُنيانها -أي: المدينة-». اهـ.

وقد جرى الصحابة الكرام -رضي الله عنهم- على التبرك بمواضع صلاة النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-، وذلك بإقرار النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- وفعله؛ فكانوا يطلبون من النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- الصلاة في بيوتهم؛ ليتخذوا موضع صلاته مصلًّى لهم؛ فأخرج البخاري ومسلم وغيرهما ((**عن محمود بن الربيع الأنصاري -رضي الله عنه-، قال: سمعت عتبان بن مالك الأنصاري، ثم أحد بني سالم -رضي الله عنه-، قال: كنت أصلي لقومي بني سالم، فأتيت النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-، فقلت: إني أنكرت بصري، وإن السيول تحول بيني وبين مسجد قومي، فلوددت أنك جئتَ، فصليت في بيتي مكانًا حتى أتخذه مسجدًا، فقال: أَفْعَلُ إِنْ شَاءَ اللهُ، فغدا عليَّ رسولُ الله -صلى الله عليه وآله وسلم- وأبو بكر -رضي الله عنه- معه بعد ما اشتد النهار، فاستأذن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-، فأذنتُ له، فلم يجلس حتى قال: أَيْنَ تُحِبُّ أَنْ أُصَلِّيَ مِنْ بَيْتِكَ؟ فأشار إليه مِن المكان الذي أحب أن يصلي فيه، فقام، فصففنا خلفه، ثم سلم وسلمنا حين سلم**)).

وكان الصحابة -رضي الله عنهم- يتحرون أماكن صلاة النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- ومواضع سيره، وحله، وترحاله، وأثره فيتبركون بها، وينزهونها وينهون عن إهانتها. وبوَّب على ذلك الإمام البخاري في «صحيحه» بقوله: (باب المساجد التي على طرق المدينة، والمواضع التي صلى فيها النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-)، ثم روى عن موسى بن عقبة، قال: رأيت سالم بن عبد الله يتحرى أماكن من الطريق فيصلي فيها، ويحدث أن أباه كان يصلي فيها، «وأنه رأى النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- يصلي في تلك

الأمكنة». قال: وحدثني نافع، عن ابن عمر -رضي الله عنهما- أنه كان يصلي في تلك الأمكنة، وسألتُ سالمًا، فلا أعلمه إلا وافق نافعًا في الأمكنة كلها، إلا أنهما اختلفا في مسجد بشرف الرَّوْحَاء.

ومن ذلك غضب السيدة عائشة أم المؤمنين -رضي الله عنها- وغيرها من التابعين مما فعله مروان بن الحكم حين صلب رجلا يُسمَّى «ذبابًا» على موضع «ذباب» وهو موضع صلى فيه النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- وكان مضربًا لقُبَّته، وذلك تنزيهًا للأماكن التي صلى فيها النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- عمَّا لا يليق بها.

فروى ابن شبة في (تاريخ المدينة ١/ ٦٢، ط. جدة) عن الحارث بن عبد الرحمن بن أبي ذباب قال: بعثَت عائشة -رضي الله عنها- إلى مروان بن الحكم حين قتل ذبابًا وصلبه على ذباب: «تعِسْتَ؛ صلى عليه رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- واتخَذْتَه مَصْلَبًا!» قال: وذباب رجل من أهل اليمن عدا على رجل من الأنصار... قال أبو غسان: وأخبرني بعض مشيختنا أن السلاطين كانوا يصلبون على ذباب، فقال هشام بن عروة لزياد بن عبيد الله الحارثي: يا عجبًا! أتصلبون على مضرب قبة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-؟ فكف عن ذلك زياد، وكفت الولاة بعده عنه.

وأمَّا دعوى أن تعظيم هذه الأماكن مُحَرَّم، وقد يكون من ذرائع الشرك؛ لأنه يؤدِّي إلى أن يعتقد العوام بَرَكَة تلك الأماكن فليست بمُسَلَّمة؛ لأن الشرع لم يَمنع من مُطْلَق تعظيم غير الله، وإنما يَمنع منه ما كان على وجه عبادة المُعَظَّم كما كان يفعل أهل الجاهلية مع معبوداتهم الباطلة فيعتقدون

أنها آلهة، وأنها تضر وتنفع مِن دون الله، وأما ما سوى ذلك مِمَّا يدل على الاحترام والتوقير والإجلال فهو جائزٌ إن كان المُعَظَّم مُستحِقًّا للتعظيم، ولو كان جمادًا من بناءٍ أو غيرِه؛ وقد روى البيهقي بسنده أن النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- كان إذا رأى البيت رفع يديه وقال: ((**اللهم زِد هذا البيت تشريفًا، وتعظيمًا، وتكريمًا، ومهابة**)).

وروى الدارمي عن عكرمة بن أبي جهل -رضي الله عنه- أنه كان يضع المصحف على وجهه، ويقول: «كتاب ربي، كتاب ربي».

فتعظيم ما عَظَّمه الله تعظيمٌ بالله، والتعظيم بالله تعظيمٌ لله؛ كما قال تعالى: ﴿**ذَلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى الْقُلُوبِ**﴾ [الحج: ٣٢]، كما أن طاعة الرسول -صلى الله عليه وآله وسلم طاعةٌ لله تعالى الذي أرسله: ﴿ **مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ**﴾[النساء: ٨٠]، ومبايعته مبايعةٌ لله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللهَ يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ [الفتح: ١٠].

أما كون ذلك من ذرائع الشرك؛ لأنه يؤدي إلى أن يعتقد العوام بَرَكَة تلك الأماكن، فهو مبني على خَلَلٍ في مفهوم الشرك؛ فالشرك تعظيمٌ مع الله أو تعظيمٌ مِن دون الله؛ ولذلك كان سجودُ الملائكة لآدم -عليه السلام- إيمانًا وتوحيدًا، وكان سجودُ المشركين للأوثان كفرًا وشركًا مع كون المسجود له في الحالتين مخلوقًا، لكن لَمَّا كان سجودُ الملائكة لآدم -عليه السلام- تعظيمًا لِمَا عَظَّمه الله كما أمر الله كان وسيلةً مشروعةً يَستحق فاعلُها الثواب،

ولَمَّا كان سجود المشركين للأصنام تعظيمًا كتعظيم الله كان شركًا مذمومًا يَستحق فاعلُه العقاب.

واعتقاد وجود البَرَكَة أو حصولِها بواسطة مخلوقٍ مُعيّنٍ لا علاقة له بالشرك مِن قريبٍ أو مِن بعيد، فضلًا عن أن يكون ذريعةً له، إلا أن يُعتقد بأن ذلك المخلوق مؤثرٌ بذاته في إيجاد تلك البَرَكَة على وجه الاستقلال، أمَّا إن اعتقد الإنسان أن البَرَكَة مِن الله، وأنه هو الذي يجعلها في إنسانٍ مُعيّنٍ أو شيءٍ مُعيّنٍ أو بُقعةٍ مُعيّنة، وأن البَرَكَة توجد عند هذه الأشياء لا بها؛ لأنه لا مُؤثِّر في الوجود إلا الله، فهذا عين التوحيد؛ لأنه مِن توحيد الأفعال.

وقد تضافرت الأدلة التي تثبت وجود البركة في الذوات المخلوقة بإيجاد الله تعالى لها؛ وقد حكى الله تعالى لنا قصة إنزال التابوت -الذي كان يُتبَرَّك به- على بني إسرائيل، بما كان فيه من آثار الأنبياء؛ فقال تعالى: ﴿**وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ فِيهِ سَكِينَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ تَحْمِلُهُ الْمَلَائِكَةُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ**﴾ [البقرة: ٢٤٨].

قال في «تفسير الجلالين»: «﴿**إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ**﴾ الصندوق كان فيه صور الأنبياء، أنزله على آدم، واستمر إليهم، فغلبهم العمالقة عليه وأخذوه، وكانوا يستفتحون به على عدوهم، ويقدمونه في القتال، ويسكنون إليه؛ كما قال تعالى ﴿**فِيهِ سَكِينَةٌ**﴾: طمأنينة لقلوبكم ﴿**مِنْ رَبِّكُمْ وَبَقِيَّةٌ مِمَّا تَرَكَ آلُ مُوسَى وَآلُ هَارُونَ**﴾؛ وهي نعلَا موسى،

وعصاه، وعمامة هارون، وقَفِيزٌ من المَنِّ الذي كان ينزل عليهم، ورُضَاضٌ من الألواح» اهـ.

وتبرك الصحابة بالنبي -صلى الله عليه وآله وسلم- في حياته وآثاره المنفصلة منه بعد انتقاله، وحتى الأماكن التي كان يتردد عليها، معروفة مشهورة في كتب السنة والحديث.

ومنها ما رواه البخاري "**عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس -رضي الله عنه- أنَّ أمَّ سليمٍ كانت تبسط للنبي -صلى الله عليه وآله وسلم- نِطَعًا، فَيَقِيل عندها على ذلك النطع. قال: فإذا نام النبي -صلى الله عليه وسلم- أخذت من عَرَقه وشعره، فجمعته في قارورة، ثم جمعته في سُكٍّ. قال: فلما حضر أنس بن مالك الوفاة، أوصى إليَّ أن يُجعلَ في حنوطه من ذلك السُك، قال: فجعل في حَنُوطه**".

وروى البخاري عن ابن سيرين، قال: قلت لعبيدة: «عندنا من شَعر النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- أصبناه من قِبَلِ أنس، أو من قِبَلِ أهل أنس»، فقال: «لأن تكون عندي شَعرة منه أحب إلي مِن الدنيا وما فيها».

وروى ابن السّكن عن ثابت البنانيّ أنه قال: قال لي أنس بن مالك -رضي الله عنه-: «هذه شَعرة من شَعر -رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم-، فضعها تحت لساني». قال: «فوضعتُها تحت لسانه، فدُفن وهي تحت لسانه». (الإصابة في تمييز الصحابة للحافظ ابن حجر، ١/ ٢٧٦، ط. دار الكتب العلمية).

وروى ابن أبي شيبة في «مصنفه» (٤/ ٥٥٧، ط. دار الفكر) عن يزيد بن عبد الملك بن قسيط قال: رأيت نفرًا من أصحاب النبي -صلى الله عليه وآله وسلم إذا خلَا لهم المسجد قاموا إلى رمانة المنبر القرعا، فمسحوها ودعوا، قال: ورأيت يزيد يفعل ذلك.

ولم يكن هذا منحصرًا في تبرك المفضول بالفاضل، بل قد جاء ما يفيد مشروعية تبرك الفاضل بالمفضول؛ فروى الطبراني في الأوسط ((**عن ابن عمر -رضي الله عنهما- أن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- كان يبعث إلى المطاهر، فيؤتى بالماء، فيشربه، يرجو بَرَكَة أيدي المسلمين**)).

بل قد ورد في الصحيح تَبرُّك النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- بالمطر؛ فروى مسلم عن ((**أنس -رضي الله عنه- قال: قال أنس: أصابنا ونحن مع رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- مطر، قال: فحَسَر رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- ثوبَه، حتى أصابه مِن المطر، فقلنا: يا رسول الله! لم صنعت هذا؟ قال: لأنه حديث عهدٍ بربه تعالى**)).

ومن شأن العقلاء في كل الأمم احترام آثار سلفهم ومقدميهم، وقد جرى الصحابة والتابعون وعلماء الأمة وأئمتها من الفقهاء والمحدثين والمؤرخين على تعظيم هذه الأماكن والآثار الدينية، وعدوا ذلك تعظيمًا للشريعة، وجرى على هذا عملُ السلف والخلف، ولم يَقُل أحدٌ مُعتبَر بمَنْعِ ذلك؛ لأنه شركٌ أو يؤدِّي إلى الشرك، والله سبحانه وتعالى أعلم.

سب الدين

السؤال

شخص سبّ الدين في إحدى المشاجرات وكان في حالة غضب شديد، فهل يُعد بذلك كافرًا؟

الجواب

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد... فإن سب الدين من أكبر الكبائر، إذ إنه يُفضي إلى الاستهزاء بالله ورسله وآياته، وينافي التعظيم الذي هو جوهر الإيمان. والمسلم لا يعتبر خارجا عن الإسلام، ولا يحكم عليه بالردة إلا إذا انشرح صدره بالكفر، واطمأن قلبه به، ودخل فيه بالفعل، لقول الله تعالى: ﴿**وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا**﴾ [النحل: ١٠٦].

ويقول الرسول صلى الله عليه وسلم: ((**إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى**)). [متفق عليه].

ولما كان ما في القلب غيبا من الغيوب التي لا يعلمها إلا الله، كان لابد من صدور ما يدل على كفره دلالة قطعية لا تحتمل التأويل، حتى نسب إلى بعض العلماء قولهم: «إن كان للتكفير تسعة وتسعون وجها ولعدمه وجه واحد فإنه يقدم ولا يفتى بالكفر الموجب للقتل وحل العصمة وعدم الميراث وغيرها من أحكامه الصعبة». [فتح العلي المالك للشيخ عليش ٢/ ٣٥٨، ط. دار المعرفة].

وفارق بين الكفر والكافر إذ قد يكون القول كفرًا وقائله ليس بكافر لوجود مانع، كسبق لسانه به، أو كأن يكون فاقد الأهلية، أو مغيب العقل بسكر أو جنون أو نوم أو غضب شديد، ونحو ذلك.

والغضب الشديد هو الذي يفقد صاحبه التوازن والتمييز، ويجعله لا يعرف السماء من الأرض، ولا يدري ما يقول، فينتفي عنه الحكم.

وسب الدين في حد ذاته ناقض للإيمان، موجب للكفر، إذا نطق به مسلم عاقل بالغ مختار، معتقدا ذلك، وهو كامل الأهلية .

لقوله تعالى: ﴿ **قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ * لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ** ﴾ [التوبة: ٦٥- ٦٦].

فإذا كان الاستهزاء مفضيا للكفر، فسب الله أو النبي أو الدين من باب أولى.

والاستهزاء بالدين كما يقول الإمام الرازي في تفسيره [١٦/ ٩٥، ط. دار إحياء التراث العربي]: «يعد من الكفر، وذلك لأن الاستهزاء يدل على الاستخفاف، والعمدة الكبرى في الإيمان تعظيم الله تعالى بأقصى الإمكان، والجمع بينهما محال».

ويقول ابن قدامة في المغني [٩/ ٢٨، ط. مكتبة القاهرة]: «وَمَنْ سَبَّ اللهَ تَعَالَى، كَفَرَ، سَوَاءٌ كَانَ مَازِحًا أَوْ جَادًّا. وَكَذَلِكَ مَنِ اسْتَهْزَأَ بِاَللهِ تَعَالَى، أَوْ بِآيَاتِهِ أَوْ بِرُسُلِهِ، أَوْ كُتُبِهِ».

ويقول ابن القيم: «وروح العبادة هو الإجلال والمحبة، فإذا تخلى أحدهما عن الآخر فسدت، فإذا اقترن بهذين الثناء على المحبوب المعظم فذلك حقيقة الحمد». [مدارج السالكين ٢/ ٤٦٤، ط. دار الكتاب العربي].

وقد ذكر بعض العلماء المعاصرين بعض الأمثلة الدالة على الكفر، وعد منها سب الدين، وهي كما يلي:

١) إنكار ما علم من الدين بالضرورة. مثل إنكار وحدة الله وخلقه للعالم وإنكار وجود الملائكة، وإنكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وأن القرآن وحي من الله، وإنكار البعث والجزاء، وإنكار فرضية الصلاة والزكاة، والصيام والحج.

٢) استباحة محرم أجمع المسلمون على تحريمه، كاستباحة الخمر، والزنا، والربا، وأكل الخنزير، واستحلال دماء المعصومين وأموالهم.

٣) تحريم ما أجمع المسلمون على حله ، كتحريم الطيبات.

٤) سب النبي أو الاستهزاء به، وكذا سب أي نبي من أنبياء الله.

٥) سب الدين، والطعن في الكتاب والسنة، وترك الحكم بهما، وتفضيل القوانين الوضعية عليهما.

٦) ادعاء فرد من الأفراد أن الوحي ينزل عليه.

٧) إلقاء المصحف في القاذورات، وكذا كتب الحديث، استهانة بها واستخفافا بما جاء فيها.

٨) الاستخفاف باسم من أسماء الله، أو أمر من أوامره، أو نهي من نواهيه، أو وعد من وعوده، إلا أن يكون حديث عهد بالإسلام، ولا يعرف أحكامه، ولا يعلم حدوده، فإنه إن أنكر منها جهلا به لم يكفر.

وهناك مسائل أجمع المسلمون عليها، ولكن لا يعلمها إلا الخاصة، فإن منكرها لا يكفر، بل يكون معذورا بجهله بها، لعدم استفاضة علمها في العامة، كتحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها، وأن القاتل عمدا لا يرث، وأن للجدة السدس، ونحو ذلك. [فقه السنة، للسيد سابق ٢/ ٤٥٤، ط. دار الكتاب العربي].

يقول الشيخ عليش: «وفي البرزلي: والذي عندي في المسألة أنه لا يترتب على من سب أو دعا أو تنقص إلا بشرطين: أحدهما حمل اللفظ على مدلوله العرفي. والثاني قصد استعماله فيه، فإن عدما أو أحدهما فالذي عندي فيها أنه يؤدب أدبا موجعا ويطال حبسه اهـ. وفيه أيضا نزلت مسألة، وهي أن رجلًا كان يزدري الصلاة وربما ازدرى المصلين وشهد عليه ملأ كثير من الناس منهم من زكي ومنهم من لم يزك، فمن حمله على الازدراء بالمصلين لقلة اعتقاده فيهم فهو من سباب المسلم فيلزمه الأدب على قدر اجتهاد الحاكم، ومن يحمله على ازدراء العبادة فالأصوب أنه ردة؛ لإظهاره إياه وشهرته به كهذه المسألة المذكورة لا زندقة ويجرى على أحكام المرتد اهـ.

قلت: يؤخذ من هذا الحكم فيمن سب الدين أو الملة أو المذهب وهو يقع كثيرًا من بعض سفلة العوام كالحمارة والجمالة والخدامين، وربما وقع من غيرهم، وذلك أنه إن قصد الشريعة المطهرة والأحكام التي شرعها الله

تعالى لعباده على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم فهو كافر قطعًا، ثم إن أظهر ذلك فهو مرتد يستتاب، فإن تاب وإلا قتل، وإن لم يظهره فهو زنديق يقتل ولو تاب، وإن قصد حالة شخص وتدينه فهو سب المسلم ففيه الأدب باجتهاد الحاكم، ويفرق بين القصدين بالإقرار والقرائن، وبعضهم يجعل القصد الثاني كالأول في الحكم، ففي البدر عن بهرام في مبحث الردة: إذا قال تارك الصلاة لمن قال له: صل، إذا دخلت الجنة فأغلق الباب خلفك، فإن أراد أن الصلاة لا تأثير لها في الدين فقد ارتد اتفاقا، وإن أراد أن صلاة القائل لا تأثير لها لكونها لم تنهه عن الفحشاء والمنكر ففي ردته قولان. اهـ». [فتح العلي المالك ٢/ ٣٤٦- ٣٤٧].

ومما سبق يعلم أنه إذا كان الغضب مستحكما حتى لا يدري صاحبه ما يقول، فإنه لا يكفر بذلك، وإنما يكون مرتكبا لذنب عظيم، فعليه أن يعوّد لسانه على طيب الكلام، ويتحكم في غضبه كما علمنا الإسلام، ويبادر بالتوبة إلى الله، ويتوب الله على من تاب، وإذا كان عالما ومدركا لما يقول متعمدا بالتلفظ بهذا السب الاستهزاء بالدين ويقصده فإنه يكفر كفرًا يخرجه من الملة فيستتاب ويؤمر بالنطق بالشهادتين مرة أخرى وعدم العودة إلى هذا الفعل أبدًا. والله تعالى أعلم.

التلفظ بعبارة: «اللي عايزه ربنا يكون»

السؤال

اعتدنا في مجتمعنا المصري على سماع تعبيرات كثيرة شائعة خلال الحوارات والمحادثات بين الناس كعبارة: «اللي عايزه ربنا يكون»، لكن بعض الإخوة المتدينين قال: إن هذه العبارة لا يجوز شرعا التلفظ بها؛ لأنه لا يليق بجلال الله سبحانه وتعالى أن يوصف بكلمة «عايز». فما حقيقة هذا الأمر؟ وما الحكم الشرعي الصحيح؟

الجواب

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد: فالجملة المذكورة ليست من اللغة العربية الفصحى، وإنما هي عربية محرفة للهجة العامية المصرية، وأصل كلمة «عايز» أو «عاوز» في اللغة العربية هو المادة: «عَوَزَ» وهي تدل على الفقر والاحتياج، يقول العلامة ابن فارس في معجم مقاييس اللغة [٤/ ١٨٦، ط. دار الفكر]: «الْعَيْنُ وَالْوَاوُ وَالزَّاءُ كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ تَدُلُّ عَلَى سُوءِ حَالٍ. مِنْ ذَلِكَ الْعَوَز: أَنْ يُعْوِزَ الْإِنْسَانَ الشَّيْءُ الَّذِي هُوَ مُحْتَاجٌ إِلَيْهِ، يَرُومُهُ وَلَا يَتَهَيَّأُ لَهُ» اهـ.

ويقول الجوهري في الصحاح [٣/ ٨٨٨، ط. دار العلم للملايين]: [وأعْوَزَهُ الشيء، إذا احتاج إليه فلم يقدر عليه. والإعوازُ: الفقر. والمُعْوِزُ: الفقير. وعَوِزَ الرجل وأَعْوَزَ، أي افتقر. وأَعْوَزَهُ الدهر، أي أحوجه.» اهـ.

وفي المصباح المنير للفيومي [٢/ ٤٣٧، ط. المكتبة العلمية]: «عوز الشيء عوزا من باب تعب: عز فلم يوجد. وعزت الشيء أعوزه من باب قال:

احتجت إليه فلم أجده. وأعوزني المطلوب: مثل أعجزني وزنا ومعنى. وأعوز الرجل إعوازا: افتقر. وأعوزه الدهر: أفقره. قال أبو زيد: أعوز وأحوج وأعدم وهو الفقير الذي لا شيء له» اهـ.

فالحاصل أن الأصل اللغوي لكلمة «عايز أو عاوز» يتضمن معنى الفقر والاحتياج والعجز عن نيل المطلوب، فالكلمة بمجرد تركيبتها اللغوية تدل على سوء حال كما قال ابن فارس.

وقد سجل القرآن الكريم على بعض اليهود جريمة التطاول على الذات الإلهية ووصفهم لله -سبحانه وتعالى عما يقولون- بالفقر والاحتياج، كما وصفوه بالشح والبخل لعنهم الله، قال عز وجل: ﴿**لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ**﴾ [آل عمران: ١٨١]، ويقول عز وجل: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا**﴾ [المائدة: ٦٤]، وذلك إنما قالوه على سبيل الاستهزاء أو على سبيل المناقضة والإلزام للطعن والتشكيك في نبوة رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- وهو دأبهم في الانتقاص من الأنبياء وسفك دمائهم والتشكيك في أصول الديانات وإدخال التحريف عليها؛ لتضليل الناس وصدهم عن سبيل الله.

ومن حيث توعد رب العالمين هؤلاء اليهود بعذاب الحريق؛ لما وصفوه به من الفقر والاحتياج تعالى وتقدس سبحانه عما يقولون وإن لم

تكن هذه هي عقيدتهم بالفعل وإنما قالوه على سبيل السخرية أو الطعن في الدين؛ دل هذا الوعيد على حرمانية التلفظ بمثل هذا القول أو ما يؤدي إليه بل قد ثبت النهي أيضا عن التلفظ بكلمة يمكن حملها على معنى قبيح بعد أن استعملها اليهود للانتقاص من قدر النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-، كما جاء في نهي الله تعالى المؤمنين عن كلمة: «راعنا» التي استعملها اليهود لسب النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- والاستهزاء به؛ وذلك لأن هذه الكلمة تحتمل أن تكون مشتقة من الرعاية والنظر، وتحتمل أن تشتق من الرعونة وهو المعنى القبيح الذي قصده اليهود كما قال بعض المفسرين، قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ** ﴾ [البقرة: ١٠٤]، وقال عز وجل: ﴿ **مِنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانْظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِنْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا** ﴾ [النساء: ٤٦].

يقول الإمام النسفي في تفسيره [مدارك التنزيل وحقائق التأويل: ١/ ٣٦٢، ط. دار الكلم الطيب]: «قوله: ﴿ **وَرَاعِنَا** ﴾ يحتمل راعنا نكلمك أي ارقبنا وانتظرنا ويحتمل سبه كلمة عبرانية أو سريانية كانوا يتسابون بها وهي راعنا فكانوا سخرية بالدين وهزؤا برسول الله -صلى الله عليه وسلم- يكلمونه بكلام محتمل ينوون به الشتيمة والإهانة ويظهرون به التوقير والإكرام. ﴿ **لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ** ﴾ فَتْلًا بها وتحريفًا أي يفتلون بألسنتهم الحق إلى الباطل حيث يضعون راعنا موضع انظرنا وغير مسمع موضع لا سمعت مكروهًا أو يفتلون

بألسنتهم ما يضمرونه من الشتم إلى ما يظهرونه من التوقير نفاقًا ﴿ **وَطَعْنًا فِي الدِّينِ** ﴾: هو قولهم لو كان نبيًّا حقًّا لأخبر بما نعتقد فيه» اهـ.

ويقول الإمام الرازي في تفسيره شارحا للأوجه المحتملة للنهي عن هذه الكلمة [٣/ ٦٣٤]: «جمهور المفسرين على أنه تعالى إنما منع من قوله: ﴿ **رَاعِنَا** ﴾ لاشتمالها على نوع مفسدة ثم ذكروا فيه وجوها: أحدها: كان المسلمون يقولون لرسول الله -صلى الله عليه وسلم- إذا تلا عليهم شيئا من العلم: راعنا يا رسول الله، واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابون بها تشبه هذه الكلمة وهي «راعينا» ومعناها: اسمع لا سمعت، فلما سمعوا المؤمنين يقولون: راعنا افترضوه وخاطبوا به النبي وهم يعنون تلك المسبة، فنهي المؤمنون عنها وأمروا بلفظة أخرى وهي قوله: ﴿ **انْظُرْنَا** ﴾، ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى في سورة النساء: ﴿ **وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ** ﴾ [النساء: ٤٦]، وروي أن سعد بن معاذ سمعها منهم فقال: يا أعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله لأضربن عنقه، فقالوا: أولستم تقولونها؟ فنزلت هذه الآية، وثانيها: قال قطرب: هذه الكلمة وإن كانت صحيحة المعنى إلا أن أهل الحجاز ما كانوا يقولونها إلا عند الهزء والسخرية، فلا جرم نهى الله عنها، وثالثها: أن اليهود كانوا يقولون: راعينا أي أنت راعي غنمنا فنهاهم الله عنها، ورابعها: أن قوله: «راعنا» مفاعلة من الرعي بين اثنين، فكان هذا اللفظ موهما للمساواة بين المخاطبين كأنهم قالوا: أرعنا سمعك لنرعيك أسماعنا، فنهاهم الله تعالى عنه وبين أنه لا بد

من تعظيم الرسول -عليه السلام- في المخاطبة على ما قال: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا﴾ [النور: ٦٣]. وخامسها: أن قوله: «راعنا» خطاب مع الاستعلاء كأنه يقول: راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره، وليس في «انظرنا» إلا سؤال الانتظار كأنهم قالوا له توقف في كلامك وبيانك مقدار ما نصل إلى فهمه، وسادسها: أن قوله: «راعنا» على وزن عاطنا من المعاطاة، ورامنا من المراماة، ثم إنهم قلبوا هذه النون إلى النون الأصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحمق، فالراعن اسم فاعل من الرعونة، فيحتمل أنهم أرادوا به المصدر. كقولهم: عياذا بك، أي أعوذ عياذا بك، فقولهم: راعنا: أي فعلت رعونة. ويحتمل أنهم أرادوا به: صرت راعنا، أي صرت ذا رعونة، فلما قصدوا هذه الوجوه الفاسدة لا جرم نهى الله تعالى عن هذه الكلمة. وسابعها: أن يكون المراد لا تقولوا قولا راعنا أي: قولا منسوبا إلى الرعونة بمعنى راعن: كتامر ولابن» اهـ.

وعلى هذا فكلمة «عايز» لما كانت تتضمن في دلالتها نسبة النقص والفقر لله سبحانه وتعالى بمقتضى مصدرها اللغوي؛ كان استعمالها في الحديث عن الذات الإلهية محرما قد يوقع في الكفر والعياذ بالله؛ لتضمن ذلك نسبة النقص للذات الإلهية وترتب اللعن والوعيد الشديد على ذلك، وللتكذيب بكل الآيات التي دلت على الغنى المطلق له سبحانه وتعالى عن كل ما سواه كقوله عز وجل: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧]، ومهما قيل بأن غلبة استعمال العوام والجهلة لهذه الكلمة نقلتها من الدلالة على معنى الفقر والاحتياج وطلب الشيء مع العجز عنه

إلى الدلالة على مجرد طلب الشيء وإرادته كما يتبادر إلى ذهن عوام الناس اليوم؛ فهذا لا يُسوِّغ إطلاق هذا الوصف في حق الله سبحانه وتعالى؛ لاحتماله الدلالة بأصل وضعه على معنى لا يليق بذاته عز وجل ويتنافى مع عقائد الإسلام بالكلية، وإذا كان قد ورد النهي عن التلفظ بكلمة «راعنا» لاشتراك عدة معاني بعضها قبيح في هذا اللفظ فمن باب أولى يكون النهي أوكد عن ما كان في أصله اللغوي يستلزم القبح والنقص.

لكن المختار في ظل تفشي الجهل هو الإفتاء بالكراهة الشديدة للتلفظ بهذه الكلمة؛ نظرا لعموم الابتلاء بجهل العوام بأصول الكلمات العربية؛ واعتيادهم التلفظ بمثل هذه التعبيرات وسبق اللسان بها دون أن يتبادر المعنى القبيح إلى الأذهان، مما يدل على نقل الكلمة بالعرف الخاص بالمصريين في لهجتهم العربية عن معناها الأصلي إلى معنى آخر لا يتضمن النقص، كما نقل العرف اللغوي العام كلمة دابة من الدلالة على كل ما يدب على الأرض بما في ذلك الإنسان إلى الدلالة على ما يدب على الأرض من ذوات الأربع، والقاعدة الشرعية فيما تعم به البلوى أن: «ما عمت بَلِيَّتُهُ خَفَّتْ قَضِيَّتُهُ» [الأشباه والنظائر لابن نجيم: ص٨٤، ط. دار الكتب العلمية]، وكما قال صاحب [تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية: ٣/ ١٨٢، ومعه أنوار البروق للقرافي وحاشية ابن الشاط، ط. عالم الكتب]: «القاعدة في الملة السمحة تخفيف في كل ما عمت به البلوى والتشديد فيما لم تعم البلوى به» اهـ.

وبناء على ما سبق: فإنه لا يجوز شرعا التلفظ بعبارة: «اللي عايزه ربنا يكون» ولا وصف الله عز وجل بكلمة «عايز» أو «عاوز»، لا سيما إذا كان من يتلفظ بهذه الكلمات يدرك أصل معناها اللغوي، إلا إذا غلبه لسانه، فإن استعملت هذه الكلمات في سياق يشعر بالإساءة أو الإخلال بتعظيم الله سبحانه وتعالى حرم الاستعمال ووجب الإنكار على من يستعملها، أما إذا لم يشعر استعمالها بشيء من هذا ولا تبادر إلى الذهن فالأمر على الكراهة الشديدة.

فينبغي على العلماء والدعاة وكل من وقف على حكم هذه المسألة توعية الناس بالحكمة والموعظة الحسنة ونصحهم بترك استعمال تلك الألفاظ في حق الله تبارك وتعالى: ﴿ **ذَلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ** ﴾ [الحج: ٣٠]. والله تعالى أعلم.

تفسير عبارة: «ليس في الإمكان أبدع مما كان» للإمام الغزالي

السؤال

اعترض بعض العلماء على الإمام الغزالي في مقولته: «ليس في الإمكان أبدع مـما كان» متوهمًا أن فيها نسبة العجز إلى الله سبحانه وتعالى، فما حقيقة هذا الأمر؟ وما الـمعنى الصحيح لقول الإمام الغزالي؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فالإمكان: يراد به القدرة، من قولـهم: أمكنه من الشيء، أي: جعل له عليه سلطانًا وقدرة، وأمكن الأمر فلانًا: سهل عليه وتيسر له، ويقال: فلان لا يـمكنه النهوض، أي: لا يقدر عليه (انظر: المعجم الوسيط، مادة: م ك ن).

والقدرة لغةً: القوة والاستطاعة. واصطلاحًا بالنسبة لله عز وجل: صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى يتأتى بـها إيجاد الـممكن وإعدامه على وفق الإرادة. (انظر: حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد ص ١٢٠، ط. دار السلام- القاهرة).

والقدرة تتعلق بالأمر الـممكن وهو ما يقبل لذاته الوجود والعدم، ولا تتعلق القدرة بالأمر الواجب؛ لأنـها لو تعلقت به لتوجده كان تحصيل حاصل، ولو تعلقت به لتعدمه كان قلبًا للحقائق؛ لأنه لا يقبل العدم، وكذلك لا تتعلق القدرة بالأمر الـمستحيل؛ لأنـها لو تعلقت به لتوجده كان قلبًا للحقائق؛ لأنه

غير قابل للوجود، ولو تعلقت به لتعدمه كان تحصيل حاصل، ولهذا فالمراد بقوله تبارك وتعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤]، أي: كل شيء ممكن قابل للوجود والعدم. (انظر: حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد ص ١٢١).

والإبداع: مصدر أَبْدَعَ: بمعنى أَتَى بالبَدِيعِ. قال الجوهري في الصحاح (٣/ ١١٨٣، ط. دار العلم للملايين): «أبدعت الشيء: اخترعته لا عَلى مثالٍ، والله تعالى بَديعُ السموات والأرض، والبَديعُ: المبتدِعُ. والبَديعُ: المبتدَعُ أيضًا» اهـ.

وقال ابن منظور في لسان العرب (٨/ ٦- ٧، ط. دار صادر): «والبَدِيعُ والبِدْعُ: الشَّيْءُ الَّذِي يَكُونُ أَوّلًا، وَفِي التَّنْزِيل: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٩]؛ أَي مَا كُنْتُ أَوّلَ مَنْ أُرْسِلَ، قَدْ أُرسل قَبْلِي رُسُلٌ كَثِيرٌ... وَرَجُلٌ بِدْعٌ وامرأَة بدْعة إِذا كَانَ غَايَةً فِي كُلِّ شَيْءٍ، كَانَ عَالِمًا أَو شَرِيفًا أَو شُجاعًا» اهـ.

وقال الفيروزآبادي في القاموس المحيط (١/ ٧٠٢، ط. مؤسسة الرسالة): «والبِدْعُ بالكسر: الأَمْرُ الذي يكونُ أوَّلًا ... والغايَةُ في كُلِّ شيءٍ» اهـ.

والمعنى المفهوم من عبارة: «ليس في الإمكان أبدع مما كان» هو أن نظام الخلق وناموس الكون وقضاء الله وقدره والسنن الإلهية التي على وفقها تسير مجريات جميع أمور الدنيا والآخرة؛ قد جعلها الله سبحانه وتعالى على أتقن ما يمكن وأحسن ما يكون، قال تعالى: ﴿مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُسَمى﴾ [الروم: ٨]، وقال: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس : ٣٢]، فتقدير وجود نظام للخلق أحق أو أتقن مما قدره الله سبحانه وتعالى هو أمر معدود من جملة المستحيلات التي لا تتعلق بها القدرة الإلهية، وليس معنى هذا استحالة وضع نظام غير هذا النظام؛ فقد قال الله عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ * وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيزٍ﴾ [إبراهيم: ١٩، ٢٠] فالإتيان بخلق جديد قد تتعلق به المشيئة الإلهية، وإنما المقصود هو القول باستحالة وضع نظام أبدع وأحسن وأتقن من هذا النظام؛ لعلمه تعالى بأنه لا أتقن ولا أبدع منه؛ ولتعلق إرادته سبحانه بأن يجعل نظام العالم على أبدع وأحسن ما يكون، ولهذا فلا يتصور العقل نظاما للعالم أبدع مما جعله الله عز وجل، وما دام النظام الأبدع قد تعلق العلم والإرادة الإلهية بتقديره وإيجاده ووجد فعلا، لم يبق أبدع منه متعلقا للعلم والإرادة، ووجود شيء لا يتعلق به علم الله وإرادته مستحيل، ولهذا فلا تتعلق به القدرة؛ لأنها تتعلق بالممكنات وليس الواجبات أو المستحيلات.

فهذا هو المعنى التفصيلي الصحيح لتلك العبارة المجملة الواردة عن حجة الإسلام أبي حامد الغزالي قدس الله روحه، لكن تبقى صحة هذا المعنى متوقفة على ثبوت مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الله سبحانه قد تعلقت إرادته بتقدير النظام الأبدع والأتقن والأحكم على الإطلاق.

والمقدمة الثانية: أن النظام الذي أوجده الله تعالى -بمجموع أركانه الدنيوية والأخروية والعلوية والسفلية- هو متعلق تلك الإرادة المقتضية لتقدير أبدع نظام وإيجاده. فإذا ثبتت هاتان المقدمتان صحَّت عبارة: «ليس في الإمكان أبدع مما كان».

ومن المعلوم أنه إذا ثبت خلق ما وصف بأنه أحسن الأشياء لزم من ذلك ثبوت أن الإرادة الإلهية قد تعلقت بخلق الأحسن، فكان خلق أحسن منه محالا خارجًا عن طور الإمكان؛ لاستلزامه تحصيل الحاصل أو قلب الحقائق.

وقد يستدل بقول الله عز وجل: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، فخلق الإنسان في تقويم أحسن من تقويمه الحالي محال؛ لأن الله تعالى أخبر بأن هذا هو أحسن تقويم، قال الإمام ابن جرير الطبري في تفسيره جامع البيان (٢٤/ ٥٠٦- ٥٠٨، ط. مؤسسة الرسالة): «اختلف أهل التأويل في تأويل قوله ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ...﴾، وأولى الأقوال في ذلك بالصواب: أن يقال: إن معنى ذلك: لقد خلقنا الإنسان في أحسن صورة وأعدلها؛ لأن قوله: ﴿أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ إنما هو نعت لمحذوف، وهو في تقويم أحسن تقويم، فكأنه قيل: لقد خلقناه في تقويم أحسن تقويم» اهـ. وقال ابن عطية في المحرر الوجيز (٥/ ٤٩٩، ط. دار الكتب العلمية): «وقال بعض العلماء بالعموم أي: الإنسان أحسن المخلوقات تقويمًا، ولم ير قوم الحنث على من حلف بالطلاق أن زوجته أحسن من الشمس واحتجوا بهذه الآية» اهـ.

وقال القرطبي في تفسيره الجامع لأحكام القرآن (٢٠/ ١١٤، ط. دار الكتب المصرية): «فهذا يدلك على أن الإنسان أحسن خلق الله باطنًا وظاهرًا، جمال هيئة، وبديع تركيب: الرأس بما فيه، والصدر بما جمعه، والبطن بما حواه، والفرج وما طواه، واليدان وما بطشتاه، والرجلان وما احتملتاه. ولذلك قالت الفلاسفة: إنه العالم الأصغر؛ إذ كل ما في المخلوقات جمع فيه» اهـ.

ويقول الإمام السيوطي في (تشييد الأركان، ٥/ ٤٧٥، ط. دار الوعي العربي-حلب) بعد أن استشهد بالآية السابقة: «وهذا نص قاطع في أن الصورة التي خلق عليها الإنسان لا أبدع منها، وكذلك نقول في سائر الحيوانات إنها موجودة على الصورة التي لا أبدع منها، وشاهده قوله تعالى: ﴿**الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**﴾ [السجدة: ٧]» اهـ.

وقال تعالى: ﴿**اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ**﴾ [الزمر: ٢٣]، فتنزيل حديث أو كتاب هداية أحسن من القرآن محال كما هو ظاهر الآية؛ لأنه أحسن الحديث، وهذا لخصوصية النظم والتشريع القرآني فإن الآيات المنسوخة في التلاوة وإن كانت قبل رفعها من القرآن إلا أنها بعد الرفع لا تسمى قرآنا وإن كانت في الحقيقة من كلام الله تعالى؛ لأن القرآن نظم خاص من الكلام الإلهي مفضل على ما سواه، وتتفاضل أيضا آياته فيما بينها على رأي جمهور العلماء.

يقول الشيخ ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١٧/ ١١، ١٣، ط. مجمع الملك فهد): «... وقال تعالى: ﴿**اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ**﴾ فأخبر أنه أحسن الحديث فدل على أنه أحسن من سائر الأحاديث المنزلة من عند الله وغير المنزلة ... والقول بأن كلام الله بعضه أفضل من بعض هو القول المأثور عن السلف وهو الذي عليه أئمة الفقهاء من الطوائف الأربعة وغيرهم وكلام القائلين بذلك كثير منتشر في كتب كثيرة» اهـ.

وقال الله تبارك وتعالى في التمدح بإحكام الخلق ودقة تقديره: ﴿**وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا**﴾ [الفرقان: ٢]، فدل على تمام العناية بالخلق والتقدير جملة وتفصيلًا.

قال ابن عاشور في التحرير والتنوير (١٨/ ٣١٨- ٣١٩، ط. الدار التونسية للنشر- تونس): «الخلق: الإيجاد، أي أوجد كل موجود من عظيم الأشياء وحقيرها. وفرع على ﴿**خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ ﴿**فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا**﴾؛ لأنه دليل على إتقان الخلق إتقانا يدل على أن الخالق متصف بصفات الكمال» ومعنى ﴿**فَقَدَّرَهُ**﴾ جعله على مقدار واحد معين لا مجرد مصادفة، أي خلقه مقدرًا، أي محكمًا مضبوطًا صالحًا لما خلق لأجله لا تفاوت فيه ولا خلل. وهذا يقتضي أنه خلقه بإرادة وعلم على كيفية أرادها وعينها كقوله: ﴿**إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**﴾ [القمر: ٤٩]، وقد تقدم في قوله تعالى: ﴿**أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا**﴾ في سورة [الرعد: ١٧] وتأكيد

الفعل بالمفعول المطلق بقوله: تقديرًا للدلالة على أنه تقدير كامل في نوع التقادير» اهـ.

وقد تعسر على بعض أهل العلم فهم مراد الإمام الغزالي من تلك العبارة، وزعموا أن فيها نسبة العجز إلى الله سبحانه، لكن في المقابل كان لكثير من العلماء جهد طيب في حمل العبارة على المعنى اللائق بمكانة حجة الإسلام أبي حامد الغزالي.

وقال السيوطي في «تشييد الأركان» (٥/ ٤٧٥): «إن النفي في كلام حجة الإسلام ليس مُنصبًّا على إمكان وجود شيء غير الموجود، إنما يَنْصبُّ على كونه أبدع من الموجود، فنفى حجة الإسلام كون الشيء مما يمكن وجوده أبدع مما وجد، مع قطعه بصلاحية القدرة لإيجاده، فإن المنفي حينئذٍ وصف من صفات الممكن لا القدرة ألبتة» اهـ.

وقال شيخ الإسلام إبراهيم البيجوري في حاشيته على الجوهرة (ص ٨٧): «وقد وقع في كلام الغزالي ليس في الإمكان أبدع مما كان؛ فشنع عليه جماعة بأن فيه نسبة العجز إليه تعالى، وأجيب بأجوبة أحسنها أن المعنى: ليس في الإمكان أبدع مما كان؛ لعدم تعلق علم الله وإرادته بغير ما كان، الذي هو هذا العالم، فهو مستحيل لعدم تعلق علم الله وإرادته به، فصدق عليه أنه ليس في الإمكان بهذا الاعتبار وإن كان ممكنًا في نفسه» اهـ.

ويقول ابن حجر الهيتمي في الفتاوى الحديثية (ص ٤٠، ط. دار الفكر): «وحاصل الجواب عن كلام الغزالي المذكور: أن إرادة الله سبحانه وتعالى لما تعلقت بإيجاد هذا العالم وأوجده وقضى ببقاء بعضه إلى غاية وببقاء بعضه

الآخر إلى (غير) غاية وهو الجنة والنار كان ذلك مانعا من تعلق القدرة الإلهية بإعدام جميع هذا العالم؛ لأن القدرة لا تتعلق إلا بالممكن وإعدام ذلك غير ممكن لا لذاته بل لما تعلق به مما ذكرناه، ولما كان إعدامه محالا لما قلناه كان إيجاده الأول على غاية الحكمة والإتقان وكان أبدع ما يمكن أن يوجد؛ لأنه لا يوجد غيره لما تقرر» اهـ.

وقال في تحفة المحتاج (١/ ٢٣- ٢٤، ط. دار إحياء التراث العربي): «ولما نظر إلى حقائقها -أي حقائق وحدانية الله تعالى في أفعاله التي لا نظير له فيها بوجه- وما يليق بها حجة الإسلام الغزالي -رحمه الله تعالى- قال: ليس في الإمكان أبدع مما كان. أي كل كائن إلى الأبد متى دخل في حيز كان لا أبدع منه من حيث إن العلم أتقنه والإرادة خصصته والقدرة أبرزته ولا نقص في هذه الثلاثة فكان بروزه على أبدع وجه وأكمله ولم يتفاوت بالنسبة لبارئه ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ﴾ [الملك: ٣]، بل لذواته باعتبار الأحكام، فاعتراضه باستلزام ذلك عجز المحدث لهذا العالم عن إيجاد أبدع منه أو بخله به أو وجوب فعل الأصلح عليه أو أنه موجب بالذات هو عين الحمق والجهل، على أنه لو أمكن أبدع منه بأن تتعلق القدرة بإعدامه حال وجوده لزم اجتماع الضدين وهو محال لا تتعلق به القدرة فلم يناف ذلك صلوح القدرة للطرفين على البدلية بأن تتعلق بكل منهما بدلا عن الآخر ثم الاعتراض إنما يتوهم حيث لم تجعل ما مصدرية كما هو ظاهر» اهـ.

ويستشكل ابن قاسم العبادي على كلام ابن حجر في حاشية تحفة المحتاج (١/ ٢٣- ٢٤) فيقول: «قوله: (ليس في الإمكان أبدع مما كان)

صريح في إمكان غير ما كان، وإلا لقال: ليس في الإمكان إلا ما كان، وإمكان غير ما كان مع التزام أن ما كان هو الأبدع يستلزم إمكان غير الأبدع، وإذا كان غير الأبدع ممكنا فمن أين أن ما كان هو الأبدع، بل جاز أن لا يكون هو الأبدع؛ لأن غير الأبدع ممكن أيضا فتأمله. والحاصل أن غير الأبدع إن كان ممكنا جاز أن يكون هو الواقع وإلا لم يكن ممكنًا فمن أين أن الواقع هو الأبدع؛ وإن لم يكن ممكنًا فلا يقال ليس في الإمكان أبدع مما كان بل يقال ليس في الإمكان إلا ما كان» اهـ.

ثم يجيب العبادي عن الإشكال قائلًا: «ويمكن أن يجاب باختيار الأول -وهو أن غير الأبدع ممكن من حيث ذاته- لكن الممكن بالذات قد يمتنع بالغير فجاز أن يمتنع وقوع غير الأبدع لترجيح وقوع الأبدع بتعلق العلم والإرادة به؛ لأن الحكمة فيه» اهـ.

إذن فالحكمة الإلهية هي التي اقتضت خلق العالم على أبدع نظام بحيث صار ليس في الإمكان أبدع منه، وهذا ما قرره الشيخ ابن تيمية في توجيهه لعبارة الإمام الغزالي.

يقول ابن تيمية: «والمقصود أنه سبحانه وتعالى يخلق بمشيئته واختياره، وأنه يختار الأحسن، وأن إرادته ترجح الراجح الأحسن، وهذا حقيقة الإرادة ولا تعقل إرادة ترجح مثلا على مثل، ولو قدر وجود مثل هذه الإرادة فتلك أكمل وأفضل، والخلق متصفون بها ويمتنع أن يكون المخلوق أكمل من الخالق والمحدث الممكن أكمل من الواجب القديم، فوجب أن يكون ما توصف به إرادته أكمل مما توصف به إرادة غيره، فيجب أن يريد بها ما هو

الأولى والأحسن والأفضل، وهو سبحانه يفعل بمشيئته وقدرته فالممتنع لا تتعلق به قدرة فلا يراد، والممكن الذي يمكن أن يفعل ويكون مقدورا ترجح الإرادة الأفضل الأرجح منه. وما يحكى عن الغزالي أنه قال: ليس في الإمكان أبدع من هذا العالم فإنه لو كان كذلك ولم يخلقه لكان بخلا يناقض الجود أو عجزا يناقض القدرة. وقد أنكر عليه طائفة هذا الكلام، وتفصيله أن الممكن يراد به المقدور، ولا ريب أن الله سبحانه يقدر على غير هذا العالم وعلى إبداع غيره إلى ما لا يتناهى كثرة، ويقدر على غير ما فعله كما قد بينا ذلك في غير هذا الموضع وبين ذلك في غير موضع من القرآن. وقد يراد به إنه ما يمكن أحسن منه ولا أكمل منه، فهذا ليس قدحا في القدرة، بل قد أثبت قدرته على غير ما فعله لكن قال: ما فعله أحسن وأكمل مما لم يفعله، وهذا وصف له سبحانه بالكرم والجود والإحسان، وهو سبحانه الأكرم فلا يتصور أكرم منه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا» اهـ. (جامع الرسائل ١/ ١٤١- ١٤٢، ط. دار العطاء- الرياض).

ويؤكد ابن تيمية دوران المسألة على معنى الجود والإحسان والحكمة فيقول: «والمقصود هنا أن كل ما يفعله الرب ويخلقه فوجوده خير من عدمه، وهو أيضا خير من غيره: أي من موجود غيره يقدر موجودا بدله، فكما أن وجوده خير من عدمه فهو أيضا خير من موجود آخر يقدر مخلوقًا بدله، كما ذكرنا فيما يأمر به أن فعله خير من تركه، وأنه خير من أفعال غيره يشتغل بها عنه، كما في قوله تعالى: ﴿**إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ [الجمعة: ٩]،

وقولنا: فعله خير من تركه سواء جعل الترك وجوديًّا أو عدميًّا والرب تعالى له المثل الأعلى وهو أعلى من غيره وأحق بالمدح والثناء من كل ما سواه وأولى بصفات الكمال وأبعد عن صفات النقص، فمن الممتنع أن يكون المخلوق متصفًا بكمال لا نقص فيه والرب لا يتصف إلا بالكمال الذي فيه نقص، وإذا كان يأمر عبده أن يفعل الأحسن والخير، فيمتنع أن لا يفعل هو إلا ما هو الأحسن والخير؛ فإن فعل الأحسن والخير مدح وكمال لا نقص فيه، فهو أحق بالمدح والكمال الذي لا نقص فيه من غيره. قال تعالى: ﴿ **وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُورِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ** ﴾ [الأعراف: ١٤٥]، وقال: ﴿ **الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ** ﴾ [الزمر: ١٨]، ﴿ **وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ** ﴾ [الزمر: ٥٥]، وقال: ﴿ **وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** ﴾ [الحج: ٧٧]، وقد قال تعالى في مدح نفسه: ﴿ **قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** ﴾ [آل عمران: ٢٦]، وقال تعالى: ﴿ **اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ** ﴾ [الزمر: ٢٣]، فكلامه أحسن الكلام، وقال تعالى: ﴿ **الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ** ﴾ [السجدة: ٧]، فقد أحسن كل شيء خلقه، وقال: ﴿ **صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ** ﴾ [النمل: ٨٨]. وهو سبحانه الرحمن الرحيم الغفور الودود الجواد الماجد، وهو سبحانه الأكرم ﴿ **الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ** ﴾ [العلق: ٤، ٥]، وهو أرحم الراحمين وخير الراحمين كما قال أيوب: ﴿ **مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ**

الرَّاحِمِينَ ﴾ [الأنبياء: ٨٣]، وقال لنبيه: ﴿ **وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ** ﴾ [المؤمنون: ١١٨]، فهو أحق بالرحمة والجود والإحسان من كل أحد. وقد قال سبحانه: ﴿ **وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ** ﴾ ثم قال: ﴿ **مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ** ﴾ [القصص: ٦٨]، فأخبر أنه يخلق ما يشاء ويختار، والاختيار في لغة القرآن يراد به التفضيل والانتقاء والاصطفاء كما قال: ﴿ **فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسى** ﴾ إلى قوله: ﴿ **وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحى** ﴾ [طه: ١١- ١٣]، وقال تعالى: ﴿ **وَلَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ * مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِنَ الْمُسْرِفِينَ * وَلَقَدِ اخْتَرْنَاهُمْ عَلَى عِلْمٍ عَلَى الْعَالَمِينَ * وَآتَيْنَاهُمْ مِنَ الْآيَاتِ مَا فِيهِ بَلَاءٌ مُبِينٌ** ﴾ [الدخان: ٣٠- ٣٣]، وقال في الآية الأخرى: ﴿ **وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ** ﴾... الآية [الجاثية: ١٦]، ومنه قوله تعالى: ﴿ **وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا** ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، ومنه في الحديث: ((**إن الله اختار من الأيام يوم الجمعة، ومن الشهور شهر رمضان، واختار الليالي فاختار ليلة القدر، واختار الساعات فاختار ساعات الصلوات**)). رواه ابن عساكر في كتاب تشريف يوم الجمعة وتعظيمه عن كعب الأحبار» اهـ. (جامع الرسائل ١/ ١٣٦- ١٣٨).

وقد ذكر الشيخ حسن العطار في حاشيته على شرح المحلي لجمع الجوامع (٢/ ٤٥٨، ط. دار الكتب العلمية) في توجيه عبارة الإمام الغزالي أنها تلخيص لمعنى كلام أبي طالب المكي فقال: «وقيل: إن معظم ما في الإحياء مأخوذ من كتاب قوت القلوب لأبي طالب، وقد أجمل قوله المذكور من قول أبي طالب: اعلم يقينا أن الله لو جعل الخلائق كلهم من أهل السماوات

والأرضين على علم أعلمهم به وعقل أعقلهم عنه وحكمة أحكمهم عنده ثم زاد كل واحد من الخلائق مثل عدد جميعهم وأضعافه علما وحكمة وعقلا ثم كشف لهم العواقب، وأطلعهم على السرائر وأعلمهم بواطن النعم وعرفهم دقائق العقوبات وأوقفهم على خفايا اللطف في الدنيا والآخرة، ثم قال لهم دبروا الملك بما أعطيتكم من العلوم والعقول عن مشاهدتكم عواقب الأمور ثم أعانهم على ذلك وقواهم له لما زاد تدبيرهم على ما نراه من تدبير الله تعالى من الخير والشر والنفع والضر جناح بعوضة ولا أوجبت العقول والمكاشفات ولا العلوم والمشاهدات غير هذا التدبير، ولا قضت بغير هذا التقدير الذي نعانيه ونتقلب فيه ولكن لا يبصرون وما يعقلها إلا العالمون» اهـ.

ومما سبق يتبين أن عبارة الإمام الغزالي: «ليس في الإمكان أبدع مما كان» ليس فيها نسبة العجز إلى الله عز وجل، ومن فهم أن فيها ذلك فقد أخطأ الفهم، وتأول على الإمام ما لا يتصور أن يقول به، كما تبين أيضا أن للعبارة معاني صحيحة شرحها غير واحد من العلماء ووافقوا فيها حجة الإسلام أبا حامد الغزالي رحمه الله تعالى. والله تعالى أعلم.

قد يكون أثر المعصية أفضل من أثر الطاعة

السؤال

ما معنى قول ابن عطاء الله في «الحِكَم»: «معصية أورثت ذلًّا وافتقارًا خير من طاعة أورثت عزًّا واستكبارًا؟» وهل هي موافقة لأصول الشرع والدين، أم أن فيها امتداحًا للمعصية والعياذ بالله؟

الجواب

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه. وبعد، فحِكَمُ ابن عطاء الله السكندري -رضي الله عنه- من أنفع ما كُتِبَ في حقائق التوحيد، ووصف طريق سلوك العبد إلى ربه، يقول أحد شراحها سيدي الشيخ أحمد عزب الشرنوبي: «حِكَم السيد السَّرِي، العارف بالله تعالى سيدي أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله السكندري من أنفع ما يتوصل به المريدُ إلى معرفة طريق العارفين الموصلة إلى ذي العرش المجيد؛ لاشتمالها على دقائق التوحيد المنيفة، مع اختصار عبارتها الرائقة اللطيفة». [حكم ابن عطاء الله السكندري: شرح وتحقيق الشيخ/ عبد المجيد الشرنوبي ص: ٣، ط. مكتبة القاهرة].

أما بشأن الطاعة والمعصية، فقد أمر الله -سبحانه وتعالى- بطاعته، وجعل الطاعة سببًا في الفوز برضاه وجنته، وسببًا في مرافقة الأنبياء عليهم السلام والصديقين والشهداء، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [النساء: ١٣]، وقال سبحانه: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ

عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا ﴾ [النساء: ٦٩]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴾ [النور: ٥٢]. وقال تعالى: ﴿ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٧١].

ونهى ربنا عن المعصية، وجعلها سببًا في الوقوع في غضبه وسخطه، وفي التعرض للعذاب في الآخرة، وجعلها علامة على الضلال المبين، قال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴾ [النساء: ١٤]. وقال سبحانه: ﴿ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وجعل ربُنا -سبحانه وتعالى- القلبَ هو الأساس وعليه التعويل في القرب إليه سبحانه وتعالى، فقال تعالى: ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾ [الحج: ٤٦]. وقال سبحانه: ﴿ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ ﴾ [الحج: ٣٢]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿ وَلِيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ ﴾ [آل عمران: ١٥٤].

وقال صلى الله عليه وسلم: «**إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم**». [أخرجه مسلم في صحيحه].

وقال صلى الله عليه وسلم: «**ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب**» [متفق عليه].

وإنما كانت المعصية التي توجب الانكسار أفضل من الطاعة التي توجب الاستكبار لأن المقصود من الطاعة هو الخضوع والخشوع والانقياد والتذلل والانكسار وفي الحديث: ((**أنا عند المنكسرة قلوبهم**)) [رواه أبو نعيم في الحلية موقوفا].

فثمرة الطاعة الذل والانكسار، وثمرة المعصية القسوة والاستكبار، فإذا انقلبت الثمرات انقلبت الحقائق وصارت الطاعة معصية والمعصية طاعة.

فإذا خلت الطاعة من هذه المعاني واتصفت بأضدادها فالمعصية التي توجب هذه المعاني أفضل منها؛ إذ لا عبرة بصورة الطاعة ولا بصورة المعصية، وإنما العبرة بما ينتج عنهما في القلب قال تعالى: ﴿**يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ**﴾ [الشعراء: ٨٨، ٨٩].

فمعاصي القلب أكثر خطورة من معاصي الجوارح، كما أن معاصي الجوارح مُظْهِرة لأمراض في القلب يجب علاجها؛ لذا فبسلامة القلب تسلم الجوارح. وقد تُحدِث الطاعة الظاهرة من الجوارح معاصي شديدة الخطورة في القلب إذا لم يتنبه الإنسان ويخلص في طاعته، في حين أن المعصية قد يعقبها طاعات نافعة إذا فطن الإنسان وأناب إلى ربه.

ففي الحديث الشريف عن أبي هريرة -رضي الله عنه-، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: ((**والذي نفسي بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم**)) [رواه مسلم].

وقول ابن عطاء الله السكندري: «معصية أورثت ذلًّا وافتقارًا خير من طاعة أورثت عزًّا واستكبارًا» حكمة عظيمة، وفائدة جليلة، لا تُفْهَم على

الوجه الصحيح الأكمل إلا بضمها للحكمة السابقة لها، حيث قال سيدي ابن عطاء الله السكندري في الحكمة السابقة: «ربما فتح لك باب الطاعة وما فتح لك باب القبول، وربما قضى عليك بالذنب فكان سببًا في الوصول».

يقول الشيخ ابن عباد النفزي الرَّنْدِي في شرح هذه الحكمة: «وذلك أن الطاعة قد تقارنها آفات قادحة في الإخلاص فيها كالإعجاب بها، والاعتماد عليها، واحتقار مَنْ لَمْ يفعلها، وذلك مانع من قبولها. والذنب قد يقارنه الالتجاء إلى الله والاعتذار إليه واحتقار نفسه، وتعظيم من لم يفعله فيكون ذلك سببًا في مغفرة الله له، ووصوله إليه؛ فينبغي أن لا ينظر العبد إلى صور الأشياء بل إلى حقائقها». [شرح الشيخ محمد بن إبراهيم المعروف بابن عباد النفزي الرندي على كتاب الحِكَم ١/ ٧٤، ط. مصطفى البابي الحلبي].

ثم أكد ابن عطاء الله -رحمه الله- هذا المعنى بهذه الحكمة التي هي محل السؤال: «معصية أورثت ذلا وافتقارًا خير من طاعة أورثت عزًّا واستكبارًا».

يقول الشارح الرندي -رحمه الله-: «ولا شك أن الذلَّ والافتقار من أوصاف العبودية، فالتحقق بهما مقتضٍ للوصول إلى حضرة الرب، والعز والاستكبار من أوصاف الربوبية، فالتحقق بهما مُقتضٍ للخذلان وعدم القبول. قال أبو مدين -قدس سره-: انكسار العاصي خير من صولة المطيع». [شرح ابن عباد على الحكم ١/ ٧٤].

وعليه فإن حكمة الإمام ابن عطاء الله السكندري -رضي الله عنه- موافقة لأصول الدين، ومقاصد الشرع الشريف، ودقائق السلوك القويم؛ فهي

حكمة لا يتعارض معناها مع هذا كله، بل تعضده وتؤكده، وليس بها ثناء على المعصية وذم للطاعة من قريب أو بعيد، وإنما هي تُنَبِّه على مراقبة القلب، وتجنب الإعجاب بعد الطاعة، كما تُنَبِّه على الإخبات والتوبة بعد الوقوع في الذنب، نسأل الله السلامة من ذلك كله. والله تعالى أعلى وأعلم.

۞۞۞

الاستغفار للكافر الحي

السؤال

هل يجوز الاستغفار للشخص الكافر الذي لم يزل على قيد الحياة؟

الجواب

الاستغفار: استفعال من غفر بمعنى طلب المغفرة ، يقال: اسْتَغْفَرَ الله لذنبه ومن ذنبه، فَغَفَرَ له ذنبه مَغْفِرَةً وغَفْرًا وغُفْرانًا، وأَصل الغَفْرِ: التَّغْطِيَةُ وَالسَّتْرُ. غَفَرَ اللهُ ذُنُوبَهُ أَي سَتَرَهَا. [لسان العرب ٢/ ٢٥، ط. دار صادر، مختار الصحاح ص٢٢٨، ط. المكتبة العصرية].

وقد نهى الله عز وجل عباده المؤمنين عن الاستغفار لمن كفر بالله تعالى، وتبين أنه قد حقت عليه كلمة العذاب بموته على الشرك، أو بنزول الوحي بأنه من أهل النار؛ كأبي لهب وامرأته؛ قال تعالى: ﴿**مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ**﴾ [التوبة: ١١٣]، فالله سبحانه قد يتفضل بغفران جميع ذنوب العبد ما عدا الشرك، ولهذا فطلب المغفرة لهذا الصنف يُعَدُّ اعتداء في الدعاء؛ لأنه يكون حينئذ طلبًا لما نفى الشرع إمكان حدوثه، بل طلبًا لما لا يرضاه الله ولا يفعله أبدًا، كما أخبر عز وجل في كتابه الكريم؛ فقال سبحانه: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾ [النساء: ٤٨]، يقول الإمام فخر الدين الرازي في تفسيره [١٦/ ١٥٨، ط. دار إحياء التراث العربي]: «قوله: ﴿**مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ**﴾ يحتمل أن يكون المعنى: ما ينبغي لهم ذلك، فيكون كالوصف، وأن يكون معناه: ليس لهم

ذلك، على معنى النهي. فالأول: معناه أن النبوة والإيمان يمنع من الاستغفار للمشركين. والثاني: معناه لا تستغفروا، والأمران مقاربان. وسبب هذا المنع: ما ذكره الله تعالى في قوله: ﴿**مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ**﴾، وأيضًا قال: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾، والمعنى: أنه تعالى لما أخبر عنهم أنه يدخلهم النار، فطلب الغفران لهم جارٍ مجرى طلب أن يخلف الله وعده ووعيده وأنه لا يجوز. وأيضًا لما سبق قضاء الله تعالى بأنه يعذبهم، فلو طلبوا غفرانه لصاروا مردودين، وذلك يوجب نقصان درجة النبي عليه الصلاة والسلام وحط مرتبته، وأيضًا أنه قال: ﴿**وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ**﴾، وقال عنهم: إنهم أصحاب الجحيم فهذا الاستغفار يوجب الخلف في أحد هذين النصين، وإنه لا يجوز» اهـ.

أما الحي من الكفار فلا بأس من الاستغفار له؛ على معنى طلب أن يوفق للإيمان الذي هو سبب المغفرة، لا على معنى مغفرة كفره إن مات عليه.

قال الإمام الطبري في تفسيره [١٤/ ٥١٥، ط. مؤسسة الرسالة]: «وقد تأوَّل قوم قولَ الله: ﴿**مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى**... الآية﴾، أنّ النهي من الله عن الاستغفار للمشركين بعد مماتهم، لقوله: ﴿**مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ**﴾. وقالوا: ذلك لا يتبينه أحدٌ إلا بأن يموت على كفره، وأما وهو حيٌّ فلا سبيل إلى علم ذلك، فللمؤمنين أن يستغفروا لهم» اهـ.

وقال الإمام القرطبي في تفسيره [٨/ ٢٧٤، ط. دار الكتب المصرية]: «قال كثير من العلماء: لا بأس أن يدعو الرجل لأبويه الكافرين ويستغفر

لهما ما داما حيين. فأما من مات فقد انقطع عنه الرجاء فلا يُدْعَى له. قال ابن عباس: كانوا يستغفرون لموتاهم فنزلت، فأمسكوا عن الاستغفار، ولم ينههم أن يستغفروا للأحياء حتى يموتوا» اهـ.

وفي تفسير ابن كثير [٤/ ٢٢٤، ط. دار طيبة]: «قال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في هذه الآية: كانوا يستغفرون لهم حتى نزلت هذه الآية، فلما نزلت أمسكوا عن الاستغفار لأمواتهم، ولم ينههم أن يستغفروا للأحياء حتى يموتوا... قوله: ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ قال ابن عباس: ما زال إبراهيم يستغفر لأبيه حتى مات، فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه. وفي رواية: لما مات تبين له أنه عدو لله. وكذا قال مجاهد، والضحاك، وقتادة، وغيرهم، رحمهم الله» اهـ.

وقد روى ابن أبي شيبة في «مصنفه» [٣/ ٢٢٨، ٢٢٩، ط. دار الفكر] عن سعيد بن جبير قال: مات رجل نصراني وله ابن مسلم، فلم يتبعه، فقال ابن عباس: كان ينبغي له أن يتبعه ويدفنه ويستغفر له في حياته.

وعنه قال: مات رجل نصراني، فوكله ابنه إلى أهل دِينه، فذكر ذلك لابن عباس فقال: ما كان عليه لو مشى معه ودفنه واستغفر له ما كان حيًّا، ثم تلا: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ... الآية﴾.

وقد ذكر هذا المعنى غير واحد من أهل العلم؛ فيقول القاضي البيضاوي في تفسيره «أنوار التنزيل» [٣/ ٩٩، ط. دار إحياء التراث العربي]:» ﴿مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾؛ بأن ماتوا على الكفر، وفيه دليل على جواز الاستغفار لأحيائهم فإنه طلب توفيقهم للإيمان» اهـ.

ويقول العلامة النسفي في «مدارك التنزيل» [١/ ٧١٣، ط. دار الكلم الطيب]:» ﴿مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾: من بعد ما ظهر لهم أنهم ماتوا على الشرك» اهـ.

وقال الخازن في «لباب التأويل في معاني التنزيل» [٢/ ٤١٢، ط. دار الكتب العلمية]: «ومعنى الآية: ما كان ينبغي للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين، وليس لهم ذلك؛ لأن الله سبحانه وتعالى لا يغفر للمشركين، ولا يجوز أن يطلب منه ما لا يفعله. ففيه النهي عن الاستغفار للمشركين ولو كانوا أولي قربى؛ لأن النهي عن الاستغفار للمشركين عام فيستوي فيه القريب والبعيد. ثم ذكر عز وجل سبب المنع؛ فقال تعالى: ﴿مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾؛ يعني: تبين لهم أنهم ماتوا على الشرك، فهم من أصحاب الجحيم، وأيضًا فقد قال تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾، والله تعالى لا يخلف وعده» اهـ.

وقال العلامة ابن عطية في تفسيره [٣/ ٩٠، ط. دار الكتب العلمية]: «والاستغفار للمشرك الحي جائز؛ إذ يرجى إسلامه، ومن هذا قول أبي هريرة -رضي الله عنه-: رحم الله رجلا استغفر لأبي هريرة ولأمه، قيل له: ولأبيه. قال: لا؛ إن أبي مات كافرًا» اهـ.

وقال العلامة الألوسي في «روح المعاني» [٨/ ٤١٨، ط. المنيرية]: «والتحقيق في هذه المسألة: أن الاستغفار للكافر الحي المجهول العاقبة بمعنى طلب هدايته للإيمان مما لا محذور فيه عقلا ونقلا، وطلب ذلك

للكافر المعلوم أنه قد طبع على قلبه، وأخبر الله تعالى أنه لا يؤمن وعلم أن لا تعليق في أمره أصلا مما لا مساغ له عقلا ونقلا» اهـ.

وعلى هذا المعنى يحمل ما رواه البخاري في صحيحه عن عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- أن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: «اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون»؛ قال الإمام العيني في «عمدة القاري» [٢٣/ ١٩، ط. دار إحياء التراث العربي]: «معناه: اهدهم إلى الإسلام الذي تصح معه المغفرة، لأن ذنب الكفر لا يغفر» اهـ.

وقال الملطي الحنفي في «المعتصر من المختصر من مشكل الآثار» [١/ ١٢١، ط. عالم الكتب]: «ومما يدل على جواز الاستغفار للمشرك مادام حيًّا: قوله صلى الله عليه وسلم: «اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون»» اهـ.

وبناء على ما سبق: فإنه يجوز الاستغفار للكافر الحي إذ كان يرجى إيمانه، بمعنى أن يوفق إليه، لا بمعنى أن يتجاوز الله له عن كفره ويسامحه عليه، والله سبحانه وتعالى أعلم.

❁❁❁

الحوار مع غير المسلم

السؤال

هل الحوار مع غير المسلم جائز؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فالحوار وما يقاربه من ألفاظ كالمجادلة المرادُ منه تجاذبُ الكلام مع الآخر بما ينتج عنه التفاهمُ والتعاونُ والبناء على المتفق عليه، وتجنب الصراع على المختلف فيه، وعرض وجهات النظر المختلفة والدعوة لتبنيها بصورة هادئة لا تثير الأحقادَ أو الكراهية، وإن كانت مادة الجدل هي ما وردت في النصوص الشرعية.

وأصل الجدل في اللغة هو مقابلة الحجة بالحجة، وغالبًا ما يكون على سبيل المغالبة، قال الحُميدي: الجدال مُقَابلَة الْحجَّة بِالْحجَّةِ، فَإِن كَانَ فِي الْوُقُوف على الْحق كَانَ مَحْمُودًا. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]. وَإِن كَانَ فِي مدافعة الْحق كَانَ مذمومًا. قَالَ تَعَالَى: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [غافر: ٤]. وَسُمي هَذَا لددًا وعنادًا. [تفسير غريب ما في الصحيحين للحميدي ص٥٣، ط. مكتبة السنة].

وقال الراغب الأصفهاني: «الجِدَال: المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، وأصله من: جَدَلْتُ الحبل، أي: أحكمت فتله، ومنه: الجَدِيل، وجدلت البناء: أحكمته، ودرع مَجْدُولَة، والأَجْدَل: الصقر المحكم البنية.

والمِجْدَل: القصر المحكم البناء، ومنه: الجِدَال، فكأنَّ المتجادلين يفتل كلٌّ واحد الآخر عن رأيه. وقيل: الأصل في الجِدَال: الصراع وإسقاط الإنسان صاحبَه على الجَدَالَة، وهي الأرض الصلبة. قال الله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، ﴿الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ﴾ [غافر: ٣٥]، ﴿وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ﴾ [الحج: ٦٨]، ﴿قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا﴾ [هود: ٣٢]، وقرئ: «جدلنا» . ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا﴾ [الزخرف: ٥٨]، ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]، وقال تعالى: ﴿وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ﴾ [الرعد: ١٣]، ﴿يُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ﴾ [هود: ٧٤]، ﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ﴾ [غافر: ٥]، ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ﴾ [الحج: ٣]، ﴿وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ [البقرة: ١٩٧]، ﴿يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا﴾ [هود: ٣٢]» اهـ. [المفردات في غريب القرآن ص١٨٩، ١٩٠، ط. دار القلم].

وأما الحوار في اللغة فهو التجاوب ومراجعة الكلام، قال ابن سيده: «وهم يتحاورون، أَي يتراجعون الْكَلَام، والمُحاوَرةُ: مُرَاجعَة الْمنطق، وَقد حاوَره. والمَحورَةُ من المُحاورةِ مصدر كالمشورة من الْمُشَاورَة. وَمَا جَاءَتْنِي عَنهُ مَحورةٌ، أَي مَا رَجَعَ إليَّ عَنهُ خبر، وَإِنَّهُ لضعيفُ الحِوارِ: أَي المحاوَرة» اهـ. [المحكم لابن سيده ٣/ ٥٠٢، ط. الكتب العلمية].

ولقد علمنا الله تعالى كيفية الاستماع إلى الآخر، وذلك في قصة بدء الخليقة: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ

إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ * قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [البقرة:٣٠- ٣٣]. ومعلومٌ أن الله تعالى قد خلق الجن والإنس لعبادته، ورتَّب على ذلك الثواب والعقاب، واقتضت رحمتُه أنه لا تكليفَ إلا بعد التبليغ وإقامة الحجة عليهم، وذلك عن طريق إرساله ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

ولقد قصَّ الله تعالى علينا من أنباء الأنبياء السابقين، وكيف دعوا أقوامهم، وكيف حاوروهم لإزالة شبههم وتعريفهم بدعوة الحق، فقاموا بالدعوة الفردية والجماعية لعظماء القوم فَمَنْ دونهم. فقصَّ علينا نبأ الخليل مع النمروذ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨]، وكذلك نبأه مع قومه فقال تعالى: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ * إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ * قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِينَ * قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ * أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ * قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ * قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ * أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ * فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ *

الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ * وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ * وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الشعراء:٦٩- ٨٢]. وقال تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِّي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ * وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ * الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ * وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام:٨٠- ٨٣].

وكذلك قصَّ الله سبحانه علينا ما جرى من نبأ موسى وهارون -عليهما السلام- مع فرعون، حيث أمر الله نبيه موسى بقوله: ﴿اذْهَبْ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي * اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى * فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى * قَالَا رَبَّنَا إِنَّنَا نَخَافُ أَنْ يَفْرُطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطْغَى * قَالَ لَا تَخَافَا إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى * فَأْتِيَاهُ فَقُولَا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى * إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى * قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى * قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى﴾ [طه:٤٢- ٥١]. كما قصَّ الله تعالى قصصَ غيرِهم من الأنبياء ودعوتهم وجدالهم لقومهم.

ولقد حثَّ الله تعالى نبيَّه -صلى الله عليه وسلم- على حوار الناس عامة، وأهل الكتاب خاصة، فمن محاورته للمشركين كما في قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ * قُلْ فَلِلهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ * قُلْ هَلُمَّ شُهَدَاءَكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللهَ حَرَّمَ هَذَا فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام: ١٤٩- ١٥٠].

ومن محاورته لأهل الكتاب كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ * يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنْزِلَتِ التَّوْرَاةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤- ٦٦].

والآيات في الباب كثيرةٌ معلومةٌ، وفي السيرة أمثلةٌ كثيرةٌ منها ما ورد في قصة وفد نجران ومجادلتهم للنبي صلى الله عليه وسلم، قال ابن القيم: «وَمِنْهَا: جَوَازُ مُجَادَلَةِ أَهْلِ الْكِتَابِ وَمُنَاظَرَتِهِمْ، بَلِ اسْتِحْبَابُ ذَلِكَ، بَلْ وُجُوبُهُ إِذَا ظَهَرَتْ مَصْلَحَتُهُ مِنْ إِسْلَامِ مَنْ يُرْجَى إِسْلَامُهُ مِنْهُمْ، وَإِقَامَةُ الْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ وَلَا يَهْرُبُ مِنْ مُجَادَلَتِهِمْ إِلَّا عَاجِزٌ عَنْ إِقَامَةِ الْحُجَّةِ، فَلْيُوَلِّ ذَلِكَ إِلَى أَهْلِهِ،

وَلْيُخَلِّ بَيْنَ الْمَطِيِّ وَحَادِيهَا، وَالْقَوْسِ وَبَارِيهَا» اهـ. [زاد المعاد ٣/ ٥٥٨، ط. الرسالة- بيروت]. وقال ابن حجر العسقلاني: «وفيها جواز مجادلة أهل الكتاب، وقد تجب إذا تعيَّنت مصلحتُه» اهـ. [فتح الباري ٨/ ٩٥، ط. دار المعرفة].

وأمر الله -جل وعلا- أن تكون المجادلة بالحسنى. قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقال أيضًا: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [سورة العنكبوت: ٤٦].

ولا شكَّ أن الحوار مع المخالف هو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنه أمر بالإيمان، ونهي عن مخالفة أي ركن من أركانه، ودفع شبهات الخصم، وإقامة الحجة عليه. وهذا فرض كفاية، وقد وردت النصوص تأمر به وتحث عليه، منها ما ورد عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قال سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَقُولُ: «مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ». أخرجه مسلم.

قال النووي: «ثُمَّ إِنَّ الأَمْر بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْي عَنْ الْمُنْكَر فَرْض كِفَايَة إِذَا قَامَ بِهِ بَعْض النَّاس سَقَطَ الْحَرَج عَنْ الْبَاقِينَ، وَإِذَا تَرَكَهُ الْجَمِيع أَثِمَ كُلُّ مَنْ تَمَكَّنَ مِنْهُ بِلا عُذْرٍ وَلا خَوْف» اهـ. [شرح النووي على صحيح مسلم ٢/ ٢٣، ط. دار إحياء التراث العربي]. وقال الشيخ تقي الدين ابن تيمية: «والدعاء إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعاء إلى

سبيل الرب بالحكمة والموعظة الحسنة، والمجادلة بالتي هي أحسن، ونحو ذلك مما أوجبه الله على المؤمنين، فهذا واجب على الكفاية منهم» اهـ. [درء تعارض العقل والنقل ١/ ٥١، ط. جامعة محمد بن سعود].

وأما ما ورد من النصوص الشرعية في ذم الجدل فذلك محمولٌ على ما يراد به الباطل، فمن ذلك ما ورد عَنْ أَبِي أُمَامَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «**مَا ضَلَّ قَوْمٌ بَعْدَ هُدًى كَانُوا عَلَيْهِ إِلَّا أُوتُوا الجَدَلَ**»، ثُمَّ تَلَا رَسُولُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- هَذِهِ الآيَةَ: ﴿**مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ**﴾ [الزخرف: ٥٨]. أخرجه الترمذي، وقال: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

قال المُناوي: «أي: ما ضل قوم مهديون كائنين على حال من الأحوال إلا أوتوا الجدل، يعني من ترك سبيل الهدى وركب سنن الضلالة، والمراد لم يمشِ حاله إلا بالجدل؛ أي الخصومة بالباطل. وقال القاضي: المراد التعصب لترويج المذاهب الكاسدة والعقائد الزائفة، لا المناظرة لإظهار الحق واستكشاف الحال واستعلام ما ليس معلومًا عنده أو تعليم غيره ما عنده؛ لأنه فرض كفاية خارج عما نطق به الحديث» اهـ. [فيض القدير ٥/ ٤٥٣، ط. المكتبة التجارية]. وقال ابن الأثير: «الجدَل: مُقابَلة الحُجَّة بالحجَّة. والمُجَادَلَةُ: المُناظَرةُ والمخاصَمة. والمراد به في الحَديث الجدل على الباطل وطَلَبُ المغالَبة به، فأما الجَدَل لإظْهار الحقِّ فإنَّ ذلك مَحْمودٌ؛ لقوله تعالى: ﴿**وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾» اهـ. [النهاية لابن الأثير ١/ ٢٤٧- ٢٤٨، مادة: ج د ل، ط. المكتبة العلمية]. وقال الشيخ تقي الدين

ابن تيمية: «والمذموم شرعًا ما ذمَّه الله ورسولُه، كالجدل بالباطل، والجدل بغير علم، والجدل في الحقِّ بعد ما تبيَّن، فأما المجادلة الشرعية كالتي ذكرها الله تعالى عن الأنبياء عليهم السلام وأمر بها، مثل قوله تعالى: ﴿ **قَالُوا يَا نُوحُ قَدْ جَادَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدَالَنَا** ﴾ [هود: ٣٢]. وقوله: ﴿ **وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ** ﴾ [الأنعام: ٨٣]، وقوله تعالى: ﴿ **أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ** ﴾ [البقرة: ٢٥٨]. وقوله تعالى: ﴿ **وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ** ﴾ [النحل: ١٢٥]. وأمثال ذلك، فقد يكون واجبًا أو مستحبًّا، وما كان كذلك لم يكن مذمومًا في الشرع» اهـ. [درء تعارض العقل والنقل ٧/ ١٥٦].

قال القرطبي: «والجدل في الدين محمودٌ، ولهذا جادل نوحٌ والأنبياءُ قومَهم حتى يظهر الحق، فمن قَبِلَه أنجح وأفلح، ومن ردَّه خاب وخسر، وأما الجدال لغير الحق حتى يظهر الباطل في صورة الحق فمذموم، وصاحبه في الدارين ملوم» اهـ. [الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٢٨، ط. دار الكتب المصرية- القاهرة].

وبناءً على ما سبق: فإنه لا مانعَ شرعًا من حوار المسلم مع غير المسلم، فهو أمر جائز شرعًا، بل قد يكون فرضَ عينٍ كما سبق بيانه، وأما الجدال المذموم الذي يراد منه إظهار الباطل ودفع الحق فهو غير جائز شرعًا.

والله سبحانه أعلى وأعلم

حكم تعلم المنطق

السؤال

ما حكم تعلم علم المنطق؟ وهل صحيح أنه من العلوم المذمومة التي حذر منها السلف الصالح؟

الجواب

يُعَرَّف علم المنطق بأنه: «آلةٌ قانونيةٌ تعصم مراعاتُها الذهنَ عن الخطأِ في الفكر» [تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية: ص ١٢، ط. الأزهرية المصرية]، ويُطْلَق على عِلْم المنطق تسميات عدة، منها: فن النظر، وميزان العقول، ومعيار العلم. فهو في الحقيقة مجموعة من القوانين العقلية التي إِنْ راعاها الإنسان في التفكير استطاع أن يصل إلى النتائج الصحيحة الخالية من الخطأ، وهو بهذا الاعتبار علم لا يُذم؛ فالعلوم لا تذم من حيث هي علوم، إنما تذم باعتبار استعمالاتها واستخداماتها، وليست كل قواعد وقوانين المنطق بديهية، بل منها ما هو ضروري لا يحتاج إلى نظر وتأمل، ومنها ما هو نظري يحتاج إلى تأمل وتنبيه.

والتَّحْقيق أن ما نقل من ذم تعلم المنطق والتحذير منه، إنَّمَا هو خاص بالمنطق المختلط بكلام الفلاسفة الباطل، فالمنطق المختلط بكلام الفلاسفة قد وقع فيه الخلاف على ثلاثة أقوال، أشار إليها الشيخ الأخضري بقوله:

والخلف في جواز الاشتغال ... به على ثلاثة أقوال
فابن الصلاح والنواوي حرما ... وقال قوم ينبغي أن يعلما

والقــولة المشـهورة الصحيحة جـــوازه لكامـــل القريحـــة
ممـــارس السنـــة والكتـــاب ليهتـــدي بـــه إلى الصـــواب

قال شارحه الشيخ الدمنهوري: «واعلم أن هذا الخلاف إنما هو بالنسبة للمنطق المشوب بكلام الفلاسفة؛ كالذي في طوالع البيضاوي، وأما الخالص منها؛ كمختصر السنوسي، والشمسية، والسلَّم فلا خلاف في جواز الاشتغال به، بل لا يبعد أن يكون الاشتغال به فرض كفاية؛ لتوقف معرفة الشبه عليه، ومن المعلوم أن القيام به فرض كفاية» اهـ [إيضاح المبهم من معاني السلم للشيخ الدمنهوري: ص ٥، ط. مصطفى الحلبي].

والقول الأول: وهو التحريم، وهو اختيار الإمام ابن الصلاح، والنووي، وابن تيمية، وحكاه السيوطي عن كثير من العلماء [الحاوي للفتاوي: ١/ ٣٠٠، ط. دار الفكر].

وقيل: إن السبب في تحريم المنطق عند الإمام ابن الصلاح أنه يؤدي إلى الكبر، فإن مَن عرفه قويت حُجته على غيره فاستطال عليه بلسانه، ويؤدي ذلك إلى كبره وعجبه، والكبر والعجب كلاهما من أمراض القلوب وأمراض القلوب حرام، فيحرم على الإنسان السعي في تحصيلها، وينظر [فتاوى السبكي: ٢/ ٦٤٤، ط. دار المعارف].

وهذ التعليل لا يقتصر فقط على تعلم المنطق بل إن ذلك يكون أيضًا في الحديث والنحو والصرف وفي كل العلوم، فكل هذه العلوم مَن أخذها دون

تربية ودون عناية واهتمام بالإخلاص في تعلمه إياها أدى به هذا العلم إلى الكبر والعجب.

وقيل: إن السبب في حرمة علم المنطق عند الإمام النووي أنه يثير كثيرًا من الشُّبَهِ العَقْلِيَّة، ويجهد العقول ويشغلها عما هو أهم، ومذهبه أن كل ما هو عبث فهو حرام.

ومحل هذا التعليل هو المنطق المختلط بكلام الفلاسفة الباطل، ففيه من الشُّبَهِ التي تُؤَدِّي بصاحبها إلى الضلال إن لم يكن ممارسًا للكتاب والسنة، ومُمْتَلِئًا بالعقيدة الصحيحة، أما المشتغل والممارس للسنة والكتاب مع دقة فهمه لهما ذو العقيدة السليمة فله أن يتعلم المنطق المختلط بكلام الفلاسفة الفاسد؛ لِيَرُدَّ حجج الْمُبْطِلين بِجِنْسِ ما استدلوا به، ولإفحامهم بنفس أدلتهم، وما دام تعلمه لغرض دفع الشبه عن الدين انتفى كونه من العبث،

فتزول حرمته، بل قد يصير واجبا في حقه.

وما ألفه الشيخ ابن تيمية في الرد على المنطقيين، فهو لم يرد عليهم إلا بعد أن تعلم المنطق وعرف قواعده؛ لأنه أراد نقضه من خلال قواعده، والذي توصَّل إليه بعد ذلك هو مجرد وجود بدائل منطقية رجَّحها لأن تكون بدائل عن القواعد التي وضعها المناطقة قبله، فما توصل إليه مجرد منطق لكن من وجهة نظر أخرى.

والقول الثاني: أنه ينبغي أن يُعلم، وهو المحكي عن الإمام الغزالي، فقد قال في مقدمة المستصفى: «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا

من مقدماته الخاصة به، بل هي مقدمة العلوم كلها، ومَن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا» [المستصفى: ص ١٠/ ط دار الكتب العلمية].

وما قاله الإمام الغزالي قال به عدد من المتأخرين بعده؛ كالآمدي، والبيضاوي، وابن الحاجب، وعدد من أئمة الإسلام. وقوله في السلم: (ينبغي) ذكر الشيخ الملوي في شرحه: أنه يحتمل أن يكون بمعنى يجب كفاية، ويحتمل أن يكون بمعنى يستحب [شرح السلم للملوي ص ٤٠/ ط مصطفى البابي الحلبي].

القول الثالث: وفيه التفصيل، فيجوز تعلمه لكامل القريحة المزاول والممارس للسنة والكتاب بحيث يعرف العقائد الحقَّة من الباطلة، أما من لم تكمل قريحته ولم يمارس الكتاب والسنة فلا يجوز له الاشتغال به.

ومحل هذه الأقوال كما ذكرنا في السابق في المنطق المختلط بكلام الفلاسفة، أما المنطق الذي قد اعتنى العلماء المسلمون به واستخدموه في كتبهم وهو الخالي عن كلام الفلاسفة فالمختار في حكم تعلمه أنه فرض كفاية على مَن تصدى للدفاع عن الإسلام؛ لأن القدرة على رد الشبه لا تحصل إلا به، وردها فرض كفاية، وما يتوقف على الواجب فهو واجب.

وهو مستحب للمشتغلين بالعلوم الشرعية؛ لأن مَن لا يعرفه لا يستطيع أن يفرِّق بين صحيح العلوم وفاسدها، ولا يدركها كمال الإدراك، كما أنه يساعد على فهم المصطلحات المنطقية التي استعملها العلماء في كتبهم، فقد انتشرت المؤلفات متأثرة بهذا العلم في أصول الفقه، والفقه، وعلم الحديث، وفي علوم اللغة؛ كالنحو والصرف والبلاغة، ولا يمكن استيعاب هذه العلوم

المختلفة، ولا إدراك بناء بعضها على بعض إلا بمعرفة الاصطلاحات المنطقية.

وقد نقل الشهاب ابن حجر الهيثمي في فتاويه عن القرافي المالكي جعله علم المنطق شرطا من شرائط الاجتهاد، وأن المجتهد متى جهله سلب عنه اسم الاجتهاد [ينظر الفتاوى الفقهية الكبرى ١/ ٥١، ط. المكتبة الإسلامية].

وبناءً على ما سبق: فإن تعلم علم المنطق الذي يساعد الإنسان في التفكير ويجعله يستطيع أن يصل إلى النتائج الصحيحة الخالية من الخطأ فهو جائز، أما تعلم المنطق المختلط بكلام الفلاسفة الباطل، فقد وقع فيه الخلاف بين العلماء على ثلاثة أقوال كما بينا. والله تعالى أعلم.

ذم علم الكلام

السؤال

هل يعد علم الكلام علمًا مذمومًا؟ وإذا كان غير مذموم، فبم نفسر ما ورد من نهي العلماء عن الاشتغال به، ورجوع بعض العلماء عنه؟

الجواب

بسم الله، والحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فعلم الكلام، وعلم أصول الدين، وعلم التوحيد والصفات، ثلاثة أسماء مترادفة لمسمى واحد، وقد أطال سعد الدين التفتازاني في بيان أسباب تسمية هذا العلم، باسم: علم الكلام، فقال: «لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا؛ ولأن مسألة الكلام كان أشهر مباحثه وأكثرها نزاعًا وجدالًا، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيرًا من أهل الحق؛ لعدم قولهم بخلق القرآن» (شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص١٠، ط. مكتبة الكليات الأزهرية).

وقالوا: غير ذلك، وسُمِّي بعلم التوحيد؛ لأن مبحث الوحدانية أشهر مباحثه، وسمي بعلم أصول الدين؛ لابتناء الدين عليه.

وعلم الكلام هو: علم إقامة الأدلة على صحة العقائد الإيمانية، وهو بهذا المعنى لا ذم فيه ألبتة، بل كان أمرا امتلأ به كتاب ربنا، وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم، فقد عرف علماء الكلام ذلك العلم بأنه: علم يُقْتَدر به على إثبات العقائد الدينية مُكْتَسَب من أدلتها اليقينية. (تحفة المريد على جوهرة التوحيد للبيجوري ص ٣٨، ط. دار السلام).

فهو علم عظيم شأنه، جليل قدره، يعالج أهم قضايا الإنسان على هذه الأرض، مثل: قضية الألوهية، وقضية الرسالة، وقضية الجزاء في اليوم الآخر، وغير ذلك.

وسبب نشأة علم الكلام هو الرد على المبتدعة، الذين أكثروا من الجدال مع علماء المسلمين، وأوردوا شُبها على ما قرره الأوائل، وخلطوا تلك الشُّبه بكثير من القواعد الفلسفية، فاحتاج العلماء من أهل السنة إلى مقاومتهم ومجادلتهم ومناظرتهم حتى لا يلبسوا على الضعفاء أمر دينهم، وحتى لا يُدْخِلُوا في الدين ما ليس منه، ولو ترك العلماء هؤلاء الزنادقة وما يصنعون؛ لاستولوا على كثير من عقول الضعفاء، وعوام المسلمين، والقاصرين من فقهائهم، وعلمائهم، فأضلوهم وغَيَّروا ما عندهم من الاعتقادات الصحيحة ولا شك أن هذا أمر حسن فالأمور بمقاصدها.

وقبل تصدي هؤلاء العلماء لهم لم يكن أحد يقاومهم، وكيف يقاومهم وهو لا يفهم كلامهم لعدم اشتغاله به؛ لأنه لا يرد عليه إلا من يفهمه، وسكوتهم هذا أدى إلى نشر كلام هؤلاء الزنادقة حتى اعتقده بعض الجاهلين، فكان لِزَامًا على علماء المسلمين أن يقوموا بالرد على هؤلاء من خلال تعلمهم هذا العلم ونبوغهم فيه؛ لأن إفحامهم بنفس أدلتهم أدعى لانقطاعهم، وإلزامهم الحق، فردوا عليهم وأبطلوا شبههم، وكانت طريقتهم في الرد هي إثبات العقائد الإسلامية، والاستدلال عليها بما هو من جنس حُجَجِ القرآن، من الكلمات المؤثرة في القلوب، المقنعة للنفوس، المورثة لثلج الصدور وطمأنينة القلوب، من الأدلة الجلِيَّة الظاهرة.

قال الغزالي عن نهي السلف عن الاشتغال بعلم الكلام: «فإن قلت: تعلم الجدل والكلام مذموم كتعلم النجوم أو هو مباح أو مندوب إليه، فاعلم أن للناس في هذا غلوا وإسرافا في أطراف، فمن قائل: إنه بدعة أو حرام، وإن العبد إن لقي الله عزَّ وجل بكل ذنب سوى الشرك خير له من أن يلقاه بالكلام، ومن قائل: إنه واجب وفرض، إما على الكفاية أو على الأعيان، وإنه أفضل الأعمال وأعلى القربات، فإنه تحقيق لعلم التوحيد ونضال عن دين الله تعالى، وإلى التحريم ذهب الشافعي، ومالك، وأحمد بن حنبل، وسفيان، وجميع أهل الحديث من السلف، واحتجوا بأن ذلك لو كان من الدين لكان ذلك أهم ما يأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويعلم طريقه ويثني عليه، وعلى أربابه، ومنها ما روي عن أبي يوسف أنه قال: من طلب الدين بالكلام تزندق». (إحياء علوم الدين ١/ ١٦٣، ١٦٤، ط. دار الشعب).

إن نهي العلماء في هذه النصوص الواردة عنهم ليس على إطلاقه، ولكنه مُنْصَبٌّ على مَنْ استخدم علم الكلام على طريقة الفلاسفة، وعلى طريقة أهل الأهواء والبدع الذين غَلَّبوا جانب العقل، وتركوا الكتاب والسنة، وجعلوا معولهم عقولهم، وأخذوا بتسوية الكتاب والسنة عليها، والإكثار من إيراد الشبه الواردة على عقائد أهل السنة مما لم يكن يعرف شيء منه في العصر الأول، بل كانوا يُشَدِّدون النَّكير على مَن يفتح باب الجدل والمماراة، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم وأحمد: "**هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ**" أي: المتعمقون في البحث والاستقصاء؛ وذلك لاشتمال هذا النوع من الكلام الفلسفي المعقد على كثير من الخبط والتضليل، وعدم وفائه بما هو المقصود

منه من كشف الحقائق، وعمارة القلوب باليقين، بل إنه يورث -بالعكس من ذلك- زعزعة في العقيدة، ووهنا في التصميم.

فهذا هو المقصود بعلم الكلام الذي ذمه السلف، ونهوا عن الاشتغال به، وكأن علم الكلام عندهم منصرف إلى هذا النوع، ومن أجل ذلك أطلقوا ذمه والنهي عنه ولم يُفَصِّلوا، ولا يزال هذا الاسم منصرفًا إلى هذا النوع المذموم، بحيث لا يتبادر إلى الذهن عند إطلاقه إلا هذا النوع، وإن كانت التعريفات التي صاغها العلماء لعلم الكلام أعم منه -أي: المذموم- وشاملة للنوع المحمود منه.

قال سعد الدين التفتازني: «ما نُقِل عن بعض السلف من الطعن فيه والمنع عنه -أي: علم الكلام- فإنما هو للمتعصب في الدين، والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين، وإلا فكيف يتصور المنع عما هو من أصل الواجبات وأساس المشروعات». (شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص ١٢، ط. مكتبة الكليات الأزهرية).

ويجوز أن يُحْمل نهي السلف على ما في التغلغل في علم الكلام من خطر الدخول في البدعة أو الكفر؛ لأن الباحث فيه قد يخطئ، والخطأ فيه لا يخلو عن أحد الخطرين المذكورين.

ويجوز أن يُحْمل نهي السلف على ما اشتمل عليه علم الكلام من حكاية مذاهب أهل البدع والأهواء، وذكر الشُّبَه الواردة على اعتقاد أهل السنة، وهذا مُفْض إلى نشر هذه المذاهب -وقد أُمِرْنا بإخمادها- ومُوجب لتمكن هذه

الشُّبَه في القلوب، فإن الشبهة كثيرا ما تكون واضحة، ويكون الجواب عنها خفيًّا، ثم إن هذا يَجُرُّ إلى الرأي، والجدل، والمماراة في دين الله تعالى، ومن هذا ما ورد أن الإمام أحمد بن حنبل بالغ في ذم علم الكلام حتى هجر الحارث المحاسبي مع زهده وورعه؛ بسبب تصنيفه كتابًا في الرد على المبتدعة، وقال له: «ويحك ألست تحكي بدعتهم أولا، ثم ترد عليهم، ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة، والتفكر في تلك الشبهات، فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث». (ينظر: إحياء علوم الدين ١/ ١٦٣، ١٦٤).

ويجوز أن يُحْمل نهي السلف على الاقتصار على علم الكلام -لما فيه من زعزعة العقيدة وسقوط هيبة الرب من القلب- وترك العلوم الإسلامية الأخرى.

ويجوز أن يُحْمل نهي السلف على أنه لمن انشغل بعلم الكلام وخاض فيه في الوقت الذي تعدم فيه الحاجة إليه؛ لأن أدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع بها قليل الناس، ويتضرر بها الآخرون، فينبغي الاقتصار منها على قدر الحاجة ووقت الحاجة.

فإن قيل: نحن لا نحتاج إلى نشر علم الكلام وتعليمه، بل نكتفي في رد شبه المبتدعة بما ركز في الجبلة والطباع؟ نقول: ليس ما ركز في الجبلة والطباع -إن كانت سليمة- كِفَاية تامَّة لِحَلِّ شُبَهِ المبتدعة.

وما قيل عن رجوع علماء علم الكلام في آخر حياتهم عن علم الكلام، وندمهم على الوقت الذي أضاعوه من حياتهم في الاشتغال به معناه الرجوع

عن التأويل إلى التفويض. كما ذكر السبكي في طبقاته (٥/ ١٩١، ط. دار هجر).

وعليه فإن ما ورد عن السلف من نصوص تنهى عن الاشتغال بعلم الكلام محمولة على من استخدم هذا العلم على طريقة الفلاسفة، وعلى طريقة أهل الأهواء والبدع الذين غَلَّبوا جانب العقل، وتركوا الكتاب والسنة، وليس النهي الوارد على الإطلاق، كما أنه قد يتحتم -على سبيل الكفاية- للرد على غلو الملاحدة ونحوهم. وبهذا يعلم المذموم من علم الكلام والواجب منه. والله تعالى أعلم.

إسلام الزوجة وبقاء زوجها على غير الإسلام

السؤال

إذا أسلمت الزوجة دون زوجها، فهل يستمر نكاحهما بعد إسلامها، أم بمجرد إسلامها تحصل الفُرْقَة بينها وبين زوجها؟

الجواب

إذا أسلم الزوجان معًا، ولم تكن الزوجة ممن يحرم عليه ابتداء الزواج بها - كالمحرَّمة بنسب أو رضاع - فهما على نكاحهما الأول سواء كان هذا قبل الدخول أو بعده؛ لأن الشرع قد أقر الكفار على أنكحتهم، فهم يقرون عليها إذا أسلموا أو تحاكموا إلى المسلمين، من غير أن يُنظر إلى صفة عقدهم وكيفيته، ولا يعتبر له شروط أنكحة المسلمين من الولي والشهود وصيغة الإيجاب والقبول وأشباه ذلك؛ فقد أسلم خلق في عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وأسلم نساؤهم، وأقروا على أنكحتهم، ولم يسألهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن شروط النكاح ولا كيفيته وهذا أمر علم بالتواتر والضرورة، وقد نقل الإجماع على ذلك. (المغني لابن قدامة ٧/ ١١٦ ط. دار إحياء التراث العربي، والتمهيد ١٢/ ٢٣ ط. وزارة الأوقاف المغربية).

وكذلك إذا أسلم الزوج وحده وكانت الزوجة من أهل الكتاب ولم تكن ممن يحرم عليه ابتداء فهما على نكاحهما الأول سواء كان قبل الدخول أو بعده؛ لأن نكاح الكتابيات مباح للمسلم؛ لقوله تعالى: ﴿ **وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**

﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ [المائدة: ٥]، فالكتابية محل لنكاح المسلم ابتداءً فكذا بقاء.

أما إذا أسلمت الزوجة وبقي زوجها على دينه، فالمختار للفتوى: أنه إن كان إسلامها قبل الدخول فتتعجل الفرقة؛ لأن هذا هو الأصل، ولا تظهر هنا مصلحة راجحة تصرفنا عنه، وإن كان إسلامها بعد الدخول وأسلم زوجها قبل انقضاء عدتها فهما على نكاحهما، وإن انقضت العدة ولم يسلم الزوج خلالها فلها حرية الاختيار، فإن اختارت أن تتزوج من تشاء فلها ذلك، لكن لا بد أن ترفع الأمر إلى القاضي لكي يفسخ عقد النكاح، وإن اختارت أن تتربص وتنتظر إسلامه ولو طالت المدة فلها ذلك، ويعتبر في هذه الحالة النكاح موقوفًا، فإن أسلم فهما على نكاحهما الأول دون الحاجة إلى تجديد عقد النكاح مع اعتبار وقوع الانفصال الحسي وتوقف المعاشرة الزوجية بينهما من أول إسلامها. وهذا الرأي قال به ابن تيمية وابن القيم، واختاره الصنعاني، وارتضاه الشوكاني (مجموع الفتاوى ٣٢/ ٢٠٩، ط. دار الوفاء، وأحكام أهل الذمة ٢/ ٦٩٢، ط. دار ابن حزم، وسبل السلام ١/ ١٤٨، ط. دار الحديث، ونيل الأوطار ٦/ ٢١٥، ط. دار الحديث).

والدليل على ما اخترناه للفتوى عدة أدلة:

الأول: ما ثبت أن النبي -صلى الله عليه وسلم- ردَّ ابنته زينب على أبي العاص بالنكاح الأول. فقد روي عن ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما- قال: "**رد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- زينب ابنته على زوجها أبي**

العاص بن الربيع بالنكاح الأول ولم يحدث شيئًا». (رواه أحمد وأبو داود والحاكم).

وفي لفظ: «**لم يحدث صداقًا**». (رواه أحمد والحاكم).

وفي لفظ آخر: «**لم يحدث شهادة ولا صداقًا**». (رواه أحمد).

وفي لفظ: «**لم يحدث نكاحًا**» (رواه الترمذي).

وفي رواية: «**بعد ست سنين**». (رواها أبو داود والحاكم والبيهقي في الكبرى).

وفي رواية: «**بعد سنتين**». (رواها أحمد وأبو داود والحاكم).

فقد دل فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- هذا على أن رد المرأة على زوجها بعد إسلامه لا يحتاج إلى تجديد وإن طال الزمان وانقضت العدة.

وأما ما روي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه ردها بنكاح جديد، فقد جاء بلفظين:

أولهما: «**أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم رد ابنته على أبي العاص بمهر جديد ونكاح جديد**». (رواه أحمد والترمذي وابن ماجه).

ثانيهما: «**أسلمت زينب ابنة النبي -صلى الله عليه وسلم- قبل زوجها أبي العاص بسنة، ثم أسلم فردها النبي صلى الله عليه وسلم بنكاح جديد**». (رواه الحاكم).

ومدار هذا الحديث بلفظيه على الحجاج بن أرطأة، فهو راويه عن عمرو بن شعيب، وقد كان مدلسًا قبيح التدليس، يدلس عن المجروحين. قال أحمد عنه: "هذا حديث ضعيف، أو قال واه، ولم يسمعه الحجاج من عمرو

بن شعيب إنما سمعه من محمد بن عبيد الله العرزمي، والعرزمي لا يساوي حديثه شيئًا، والحديث الصحيح الذي روى أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أقرهما على النكاح الأول". (مسند أحمد ٢/ ٢٠٧، ط. مؤسسة قرطبة).

وهذا الحديث ضعّفه الترمذي أيضًا، وقال: "في إسناده مقال". وقال الدارقطني عن هذا الحديث: "لا يثبت، وحجاج لا يحتج به، والصواب حديث ابن عباس ((**أن النبي -صلى الله عليه وسلم ردها- بالنكاح الأول**)). (سنن الدارقطني ٣/ ٢٥٣، ط. دار المعرفة).

وثاني الأدلة: ما روي عن ابن عباس قال: ((**أسلمت امرأة على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فتزوجت فجاء زوجها إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- فقال: يا رسول الله، إني قد كنت أسلمت وعلمتْ بإسلامي فانتزعها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من زوجها الآخر وردها إلى زوجها الأول**)).

وفي لفظ: ((**أن رجلًا جاء مسلمًا على عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- ثم جاءت امرأته مسلمة، فقال: يا رسول الله، إنها كانت أسلمت معي فَرُدَّهَا علي، فَرَدَّهَا عليه**)). (رواه أحمد وأبو داود والترمذي والحاكم).

ووجه الدلالة: عدم استفصاله -صلى الله عليه وسلم- هل علمت زوجته بإسلامه قبل انقضاء عدتها أم لا؟ مما يدل على أن العدة لا اعتبار لها، وذلك بناء على أن ترك الاستفصال في وقائع الأحوال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال (البحر المحيط ٤/ ٢٠١، ط. دار الكتبي)، والاحتمال هنا قائم، هل علمت بإسلامه قبل انقضاء العدة أم بعدها؟ ومع

ذلك لم يستفصل منه النبي -صلى الله عليه وسلم- فدل ذلك على عموم هذا الحكم للحالين وأنه لا فرق بين أن يقع الرد قبل انقضاء العدة أو بعدها.

الثالث: ما روي عن ابن عباس -رضي الله تعالى عنهما- أنه قال: «**كان المشركون على منزلتين من النبي -صلى الله عليه وسلم- والمؤمنين، كانوا مشركي أهل حرب يقاتلهم ويقاتلونه، ومشركي أهل عهد لا يقاتلهم ولا يقاتلونه، وكان إذا هاجرت امرأة من أهل الحرب لم تخطب حتى تحيض وتطهر، فإذا طهرت حل لها النكاح، فإن هاجر زوجها قبل أن تنكح ردت إليه، وإن هاجر عبد منهم أو أمة فهما حران ولهما ما للمهاجرين**». (رواه البخاري).

ومعنى ذلك: أن نكاحها الأول يبقى قائمًا ولكنه موقوف -بمعنى عدم حل المعاشرة الزوجية بينهما- حتى إذا تزوجت من آخر انحل العقد الأول، وإذا أسلم زوجها قبل أن تتزوج غيره ردت إليه.

الرابع: أن المرأة كانت تسلم ثم يسلم زوجها بعدها والنكاح بحاله، مثل أم الفضل امرأة العباس بن عبد المطلب فإنها أسلمت قبل العباس بمدة، قال عبد الله بن عباس: كنت أنا وأمي ممن عذر الله بقوله: ﴿**إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ**﴾. (رواه البخاري).

وسر المسألة كما يرى ابن القيم أن العقد في هذه المدة جائز لا لازم، ولا محذور في ذلك ولا ضرر على الزوجة فيه، ولا يناقض ذلك شيئًا من قواعد الشرع، وذلك بخلاف الرجل إذا أسلم وتحته كافرة -والمراد بها غير الكتابية- وامتنعت عن الإسلام، فإن إمساكه لها يضر بها ولا مصلحة لها فيه،

فإنه إذا لم يقم لها بما تستحقه كان ظالمًا، فلهذا قال تعالى: ﴿ **وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ** ﴾، فنهى الرجال أن يستديموا نكاح غير الكتابية. (أحكام أهل الذمة لابن القيم ٢/ ٦٦٢، ٦٦٣).

وما اخترناه للفتوى نخالف فيه رأي فقهاء المذاهب الأربعة، حيث يرى المالكية والشافعية والحنابلة أنه متى انقضت العدة ولم يُسلِم الزوج وقعت الفرقة بينهما (الفواكه الدواني ٢/ ٢٦، ط. دار الفكر، ونهاية المحتاج ٦/ ٢٩٥، ط. دار الفكر، وكشاف القناع ٥/ ١١٩، ١٢٠، ط. دار الكتب العلمية)، واستدلوا على ذلك بما روي عن ابن شُبْرُمَة أنه قال: "كان الناس على عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يسلم الرجل قبل المرأة والمرأة قبله فأيهما أسلم قبل انقضاء العدة فهي امرأته، وإن أسلم بعد العدة فلا نكاح بينهما". وبما روي عن الزهري: "لم يبلغنا أن امرأة هاجرت وزوجها مقيم بدار الكفر إلا فرقت هجرتها بينها وبين زوجها إلا أن يقدم زوجها مهاجرًا قبل انقضاء عدتها". (المدونة ٢/ ٢١٤، ط. دار الكتب العلمية، وزاد المعاد ٥/ ١٢٢، ط. مؤسسة الرسالة، وكشاف القناع ٥/ ١٢٠).

لكن لا يسلم هذه الأدلة، فما روي عن ابن شُبْرُمة معضل الإسناد؛ لأن ابن شُبْرُمة غالب رواياته عن التابعين (راجع: إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل للألباني ٦/ ٣٣٨، ٣٣٩، حديث رقم ١٩٢٠، ط. المكتب الإسلامي). وقول ابن شهاب الزهري أخرجه مالك في الموطأ، والبيهقي في الكبرى، وقال الطحاوي: "وهو منقطع لا يصح الاحتجاج به في الأصول"، كما في (مختصر اختلاف العلماء، ٢/ ٢٣٥، ط. دار البشائر الإسلامية).

ويشكل على هذا كله الحديث الذي ذكرناه ((**أن النبي -صلى الله عليه وسلم- ردَّ ابنته زينب على زوجها بالنكاح الأول**)).

ويرى الحنفية التفرقة بين دار الإسلام ودار الحرب، ففي دار الإسلام: إذا أسلمت الزوجة والزوج من أهل الكتاب أو من غير أهل الكتاب يُعرض عليه الإسلام، فإن أسلم بقيا على نكاحهما وإلا فرَّق القاضي بينهما، لا فرق بين المدخول بها وغير المدخول، وإذا كان إسلامها في دار الحرب فتتوقف الفرقة بينهما على انقضاء ثلاث حيضات إن كانت ممن تحيض، أو تمضي ثلاثة أشهر، فإذا أسلم الزوج خلال هذه المدة فالنكاح باق، وإلا وقعت الفرقة، وهذه المدة ليست عدة؛ لأنها تشمل غير المدخول بها. وإذا كان الزوجان من أهل دار الحرب، وأسلم أحدهما، وخرج إلى دار الإسلام تقع الفرقة لاختلاف الدارين (بدائع الصنائع ٢/ ٣٣٨، ط. دار الكتب العلمية).

واستدلوا على الحالة الأولى: بما روي أن رجلًا من بني تَغْلِب أسلمت امرأته، فعرض عمر -رضي الله عنه- عليه الإسلام، فامتنع، ففرَّق بينهما، وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم، ولو وقعت الفرقة بنفس الإسلام لما وقعت الحاجة إلى التفريق. كما أن الإسلام لا يجوز أن يكون مبطلًا للنكاح؛ لأنه عرف عاصمًا للأملاك، فكيف يكون مبطلًا لها، ولا يجوز أن يبطل بالكفر أيضًا؛ لأن الكفر كان موجودًا منهما، ولم يمنع ابتداء النكاح، فلأن لا يمنع البقاء أسهل وأولى، وكذلك اختلاف الدِّين فإنه بعينه ليس بسبب لإبطال النكاح، كما لو كان الزوج مسلمًا والمرأة كتابية، إلا أنا لو أبقينا النكاح بينهما لا تحصل المقاصد؛ لأن مقاصد النكاح لا تحصل إلا

بالاستفراش، والكافر لا يمكَّن من استفراش المسلمة، والمسلم لا يحل له استفراش المشركة والمجوسية لخبثهما، فلم يكن في بقاء هذا النكاح فائدة، إذن فتفريق القاضي بينهما يكون عند إباء الإسلام، وهذا هو السبب الموجب للفرقة (المبسوط ٥/ ٤٥، ط. دار المعرفة، بدائع الصنائع ٢/ ٣٣٦).

واستدلوا على الحالة الثانية: بأن مجرد إسلام أحدهما غير موجب للفرقة، ولا كفر من أصر منهما على الكفر، ولا اختلاف الدِّين كما مرَّ، إلا أن في دار الإسلام يمكن تقرير سبب الفرقة بعرض القاضي الإسلام على الآخر منهما حتى إذا أبى فرَّق بينهما، وفي دار الحرب لا يتأتى ذلك لفقد الولي الذي يعرض عليه الإسلام، فتُقام ثلاث حيضات مقام ثلاث عرضات من القاضي في تقرر سبب الفرقة (المبسوط ٥/ ٥٦، وبدائع الصنائع ٢/ ٣٣٨).

واستدلوا على الحالة الثالثة بقوله تعالى: ﴿ **فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ** ﴾ الآية [الممتحنة: ١٠]. قال أبو بكر الجصاص: "في هذه الآية ضروب من الدلالة على وقوع الفرقة باختلاف الدارين بين الزوجين هي قوله: ﴿ **فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ** ﴾، ولو كانت الزوجية باقية لكان الزوج أولى بها بأن تكون معه حيث أراد، وقوله: ﴿ **لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ** ﴾، وقوله: ﴿ **وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا** ﴾؛ لأنه أمر برد مهرها على الزوج، ولو كانت الزوجية باقية لما استحق الزوج رد المهر؛ لأنه لا يجوز أن يستحق البضع وبدله، وقوله: ﴿ **وَلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ** ﴾ ولو كان النكاح الأول باقيًا لما جاز لها أن تتزوج ويدل عليه قوله: ﴿ **وَلا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ** ﴾، والعصمة

المنع، فنهانا أن نمتنع من تزويجها لأجل زوجها الحربي". (أحكام القرآن للجصاص (٣/ ٦٥٥، ٣٥٦).

واستدلوا أيضًا بقصة سبايا أَوْطَاس، فعن أبي سعيد الخدري «**أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يوم حنين بعث جيشًا إلى أَوْطَاس، فلقوا عدوا، فقاتلوهم، فظهروا عليهم وأصابوا لهم سبايا، فكأن ناسًا من أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- تحرجوا من غشيانهن من أجل أزواجهن من المشركين، فأنزل الله عز وجل في ذلك: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ...﴾ أي فهن لكم حلال إذا انقضت عدتهن**». (رواه مسلم).

وقد اتفق الفقهاء على جواز وطء المسبية بعد الاستبراء، وإن كان لها زوج في دار الحرب إذا لم يسب زوجها معها، فلا يخلو وقوع الفرقة من أن يتعلق بإسلامها أو باختلاف الدارين أو بحدوث الملك عليها، وقد اتفق الجميع على أن إسلامها لا يوجب الفرقة في الحال، وثبت أيضًا أن حدوث الملك لا يرفع النكاح بدلالة أن الأمة التي لها زوج إذا بيعت لم تقع الفرقة، وكذلك إذا مات رجل عن أمة لها زوج لم يكن انتقال الملك إلى الوارث رافعًا للنكاح، فلم يبق وجه لإيقاع الفرقة إلا اختلاف الدارين، ومعنى اختلاف الدارين أن يكون أحدهما من أهل دار الإسلام إما بالإسلام أو بالذمة والآخر من أهل دار الحرب فيكون حربيًا كافرًا، فأما إذا كانا مسلمين فهما من أهل دار واحدة، وإن كان أحدهما مقيمًا في دار الحرب والآخر في دار الإسلام.

ويرد ما استدلوا به على وقوع الفرقة في دار الإسلام بتفريق القاضي عند إباء الزوج، بما يلي:

أولًا: قصة الرجل التَّغْلِبي ضعيفة، فمدارها على مجاهيل، ولا وجه لمقارنتها مع القصة الأخرى المروية عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- التي ذكرناها في جملة أدلتنا، وبيان ذلك: أن هذه القصة أخرجها ابن أبي شيبة في المصنف (٤/ ١٠٥، ط. دار الرشد)، والبخاري في التاريخ الكبير (٤/ ٢١٢، ط. دار الفكر) من طريق علي بن مُسْهِر، كما أخرجها الطحاوي في شرح معاني الآثار (٣/ ٢٥٩، ط. دار المعرفة) من طريق معاوية الضرير، ثم من طريق أبي يوسف القاضي، والثلاثة -علي ومعاوية وأبي يوسف- عن أبي إسحاق الشيباني عن السفاح بن مطر عن داود بن كردوس. وإسنادها ضعيف؛ فداود بن كردوس مجهول الحال، كما قال الذهبي في (الميزان، ٢/ ١٩، ط. دار المعرفة)، لم يرو عنه غير السفاح بن مطر، وهو مجهول الحال كذلك، لم يشتهر بعلم ولا رواية، إذ لم يرو عنه غير رجلين: أبو إسحاق الشيباني، والعوام بن حوشب، وهما ثقتان، ومن كان هذا وصفه في الرواة فلا يحتج به، وإنما يصلح حديثه في المتابعات والشواهد.

ورواها ابن أبي شيبة في (المصنف: ٤/ ١٠٥) عن عباد بن العوام، والبخاري في (التاريخ الكبير: ٤/ ٢١٢) عن شعبة بن الحجاج، كلاهما عن الشيباني عن يزيد بن علقمة.

ورواها عبد الرزاق في المصنف (٦/ ٨٣، ٧/ ١٧٤، ط. المكتب الإسلامي) عن سفيان الثوري عن الشيباني، قال أنبأني ابن المرأة التي فرَّق بينهما عمر حين عرض عليه الإسلام فأبى ... إلخ.

فهذا المبهم من رواية سفيان يشبه أن يكون يزيد بن علقمة نفسه، لكن يزيد بن علقمة هذا أغمض حالًا من السفاح، فقد تفرد بالرواية عنه الشيباني، ولا يعرف بل هو مجهول نكرة، وهل أدرك عهد عمر؟ في هذا نظر. والله أعلم. (راجع: إسلام المرأة وبقاء زوجها على دينه، للدكتور عبد الله الجديع، ص ١٠٦)، بحث ضمن أبحاث مجلة مجلس الإفتاء الأوروبي، العدد الثاني، يناير ٢٠٠٣م/ ذو القعدة ١٤٢٣هـ).

ثانيًا: الإسلام لا يجوز أن يكون مبطلًا للنكاح وكذلك الكفر كما قالوا، لكن لا يلزم بالضرورة من عدم كون النكاح باطلًا أن يكون لازمًا؛ لأن النكاح بالإسلام يصير جائزًا بعد أن كان لازمًا، فيجوز للقاضي أن يعجل الفرقة ما دام أن المرأة هي التي اختارت هذا ورفعت الأمر إليه، كما أنه يجوز لها أن تتربص إلى ما شاء الله تنتظر إسلام زوجها ما دامت هي التي اختارت ذلك. فالنكاح له ثلاثة أحوال: حال لزوم، وحال تحريم وفسخ، كمن أسلم وتحته من لا يجوز ابتداء العقد عليها، وحال جواز ووقف وهي مرتبة بين المرتبتين لا يحكم فيها بلزوم النكاح ولا بانقطاعه بالكلية، وفي هذه الحال تكون الزوجة بائنة من وجه دون وجه. وهكذا الحال في قصة السيدة زينب وأبي العاص كما مرَّ.

والنكاح في هذه المدة التي تتخير فيها المرأة لا يحكم ببطلانه ولا بلزومه وبقائه من كل وجه، ولهذا خيَّر أمير المؤمنين المرأة التي أسلمت من أهل الحيرة ولم يسلم زوجها كما سبق في جملة أدلتنا. أما القول بأنه ليس في

بقاء النكاح فائدة لعدم حصول مقاصده فغير مسلَّم، فبقاء العقد جائزًا غير لازم من غير تمكين الوطء خير محض، ومصلحة راجحة للزوجين في الدنيا والآخرة من غير مفسدة. (أحكام أهل الذمة لابن القيم ٢/ ٦٩٥).

وأما ما استدلوا به على وقوع الفرقة في دار الحرب بانقضاء ثلاث حيضات تُقام مقام ثلاث عرضات من القاضي قبل التفريق وذلك لفقد الولي؛ لأن في دار الإسلام يمكن تقرير سبب الفرقة بعرض القاضي الإسلام على الآخر منهما حتى إذا أبى فرَّق بينهما، وفي دار الحرب لا يتأتى ذلك، فجوابه: أنَّ هذه مجرد دعوى تفتقر إلى الدليل، بل الثابت خلاف ذلك كما هو واضح في قصة السيدة زينب من رواية ابن عباس رضي الله تعالى عنهما.

ويرد ما استدلوا به على وقوع الفرقة إذا كان الزوجان من أهل دار الحرب وأسلم أحدهما وخرج إلى دار الإسلام لاختلاف الدارين بما يلي:

أولًا: بأنه ليس في آية سورة الممتحنة ما يقتضي ما ذهبوا إليه أصلًا، فقوله تعالى: ﴿**فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ**﴾، إنما يدل على النهي عن رد النساء المهاجرات إلى الله ورسوله إلى الكفار خشية أن يفتتن في دينهن فأين في هذا ما يقتضي وقوع الفرقة وأنها لا تنتظر زوجها حتى يصير مسلمًا مهاجرًا إلى الله ورسوله ثم ترد إليه؟، وكذلك قوله تعالى: ﴿**لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ**﴾، إنما فيه إثبات التحريم بين المسلمين والكفار وأن أحدهما لا يحل للآخر، وليس فيه ما يقتضي وقوع الفرقة، وأن أحدهما لا يتربص بصاحبه الإسلام فيحل له إذا أسلما، وقوله تعالى: ﴿**وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا**﴾

ليس فيه دليل أيضًا على وقوع الفرقة فورًا، فإعطاء الزوج ما أنفق إنما هو تطييب لخاطره، وإذا اختارت زوجته أن تتربص بإسلامه فلها ذلك، وإذا أسلم ردت إليه بالنكاح الأول، ثم إنه هناك خلاف في إيتاء المهر للأزواج هل هو على سبيل الوجوب أم الندب، وهل هذا للمعاهدين فقط أم للمعاهدين والمحاربين. أما قوله تعالى: ﴿**وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ**﴾ فهو خطاب للمسلمين معطوف على سابقه، غايته رفع الحرج عنهم أن ينكحوا المؤمنات المهاجرات إذا بِنَّ من أزواجهن وتخلين عنهم، وهذا إنما يكون بعد انقضاء عدة المرأة واختيارها لنفسها، ولا ريب أن المرأة إذا انقضت عدتها تُخيَّر بين أن تتزوج من شاءت وبين أن تقيم حتى يسلم زوجها فترجع إليه. وأما قوله تعالى: ﴿**وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ**﴾ فإنما تضمن النهي عن استدامة نكاح المشركة والتمسك بها وهي مقيمة على شركها وكفرها، وليس فيه النهي عن الانتظار حتى تسلم ثم يمسك بعصمتها.

ثانيًا: التحقيق في قصة سبايا أَوْطَاس أن الذي أبطل عقد النكاح هو الملك بالسباء لا اختلاف الدار، قال الإمام النووي عند شرحه لهذا الحديث: "والمراد بالمحصنات هنا المزوجات. ومعناه: والمزوجات حرام على غير أزواجهن إلا ما ملكتم بالسبي، فإنه ينفسخ نكاح زوجها الكافر وتحل لكم إذا انقضى استبراؤها". (شرح صحيح مسلم للإمام النووي ١٠/ ٣٥، ط. دار إحياء التراث العربي). وقد دلَّت كتب أسباب النزول على ذلك أيضًا (لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي ص ٦٤، ط. دار إحياء العلوم ببيروت)،

إذن فالذي أبطل عقد النكاح في هذه الحالة خاصة هو الملك بالسباء لا مطلق الملك.

يقول الإمام الماوردي في (الحاوي الكبير، ٩/ ٢٦٠، ط. دار الكتب العلمية): "والدليل على أن اختلاف الدارين لا يوجب وقوع الفرقة بإسلام أحد الزوجين ما روي أن أبا سفيان بن حرب وحكيم بن حزام أسلما بمر الظهران -وهي بحلول رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها واستيلائه عليها دار إسلام- وزوجتاهما على الشرك بمكة -وهي إذ ذاك دار الحرب- ثم أسلمتا بعد الفتح، فأقرهما رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على النكاح، فإن قيل: مر الظهران من سواد مكة، وتابعة لها في الحكم، فلم يكن إسلامها إلا في دار واحدة، ففيه جوابان: أحدهما: أن مر الظهران دار الخزاعة محازة عن حكم مكة؛ لأن خزاعة كانت في حلف رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وكانت بنو بكر في حلف قريش، ولنصرة النبي -صلى الله عليه وسلم- لخزاعة صار إلى قريش بمكة. والجواب الثاني: أن مر الظهران لو كان من سواد مكة لجاز أن ينفرد عن حكمها باستيلاء الإسلام عليها، كما لو فتح المسلمون سواد بلد من دار الحرب، صار ذلك السواد دار إسلام وإن كان البلد دار الحرب، ويدل على ذلك ما روي أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لما دخل مكة عام الفتح، هرب صفوان بن أمية إلى الطائف، وهرب عكرمة بن أبي جهل إلى ساحل البحر مشركين، فأسلمت زوجتاهما بمكة، وكانت زوجة صفوان برزة بنت مسعود بن عمرو الثقفي، وزوجة عكرمة أم حكيم

بنت الحارث بن هشام بن المغيرة، وأخذتا من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أمانًا لهما، فدخل صفوان من الطائف بالأمان، وأقام على شركه حتى شهد مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حنينًا، وأعاره سلاحًا ثم أسلم، وعاد عكرمة من ساحل البحر -وقد عزم على ركوبه هربا- فأسلم، فأقرهما رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مع زوجتيهما مع اختلاف الدارين بهما؛ لأن مكة كانت قد صارت بالفتح دار إسلام، وكانت الطائف والساحل دار الحرب. فإن قيل: هما من سواد مكة وفي حكمهما. فالجواب عنه بما مضى".

وأما حديث ابن عباس في رد النبي -صلى الله عليه وسلم- ابنته زينب على أبي العاص، فردَّه الحنفية بأن مذهب ابن عباس أن الفرقة تقع بالإسلام، بدليل ما روى خالد عن عكرمة عن ابن عباس في اليهودية تسلم قبل زوجها: أنها أملك لنفسها، وغير جائز أن يخالف ابن عباس النبي -صلى الله عليه وسلم- قد رواه عنه. لكن لا يسلَّم ما قالوه؛ لأن قوله: "هي أملك لنفسها" دال على أن العقد ينفسخ باختيار المرأة، لا بمجرد إسلامها.

والخلاصة: أن الزوجة إذا أسلمت وبقي زوجها على دينه -سواء كان هذا في ديار المسلمين أو ديار غير المسلمين- حرمت المعاشرة الزوجية ومقدماتها بينهما على الفور، وتقوم بعرض الإسلام عليه بنفسها، أو توكل من يقوم بهذا الأمر، فإن أسلم فهما على نكاحهما، وإن بقي على دينه حتى انقضاء العدة، فالزوجة مخيَّرة بين أن تطلب فسخ عقد الزواج على وجه التراضي مع زوجها أو برفع الأمر إلى القاضي ليفسخ نكاحها، أو أن تنتظر إسلام زوجها،

ووقتما أسلم فهما على نكاحهما. والأمر في ديار المسلمين سهل، فهي لا تمكث معه في بيت واحد، وبمجرد رفع الأمر إلى القاضي سيطلقها، أما في ديار غير المسلمين فالأمر صعب، فإن استطاعت أن لا تمكث معه في بيت واحد فهو المتعيَّن وإلا جاز، ومع ذلك فلا بد وأن تتحرز من الانكشاف أمامه، وقد يتأخر فسخ العقد إلى سنوات، ولكن عليها بالصبر وعدم الزواج من آخر حتى ينفسخ عقد الزواج رسميًا، حتى لا تتعرض لمشكلات كثيرة. والله تعالى أعلم.

تغيير الاسم بعد الإسلام

السؤال

ما حكم تغيير الاسم بعد الإسلام؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فلما كانت الأسماء قوالب للمعاني، فطُلِب من الإنسان أن يتسمى بأسماء صالحة، ذات معنى حسن، حتى يكون له نصيب من اسمه، ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يغير الأسماء القبيحة إلى أسماء حسنة، فروى مسلم عن ابن عمر: «أن ابنة لعمر كانت يقال لها: عاصية، فسماها رسول الله صلى الله عليه وسلم جميلة»، ولما أخرج أبو داود في سننه عن أبي الدرداء، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسماءكم».

قال ابن القيم: «لما كانت الأسماء قوالب للمعاني، ودالة عليها اقتضت الحكمة أن يكون بينها وبينها ارتباط وتناسب، وأن لا يكون المعنى معها بمنزلة الأجنبي المحض الذي لا تعلق له بها؛ فإن حكمة الحكيم تأبى ذلك والواقع يشهد بخلافه، بل للأسماء تأثير في المسميات، وللمسميات تأثر عن أسمائها في الحسن والقبح والخفة والثقل واللطافة والكثافة». (زاد المعاد في هدي خير العباد ٢/ ٣٣٦، ط. مؤسسة الرسالة).

والفأل بالكلمة الحسنة من السنة، فلقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب الاسم الحسن يتفاءل به الخير، ويكره الاسم القبيح ليس عن التشاؤم

والطيرة المنهي عنها، وإنما استبشاع للفظة وذكر معناها الذي يحذر منه، وقد روى البخاري ومسلم وأبو داود واللفظ له عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أحب الفأل». قيل له: وما الفأل؟ قال «الكلمة الحسنة»، ومن تلك الأسماء التي ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم معناها وتفاءل بالخير في معانيها، وحذر من الشر الذي في معانيها، ووافق تفاؤله صلى الله عليه وسلم وتحذيره الواقع، قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم وأحمد واللفظ له عن أبي هريرة: «أسلم سالمها الله، وغفار غفر الله لها، وعُصية عصت الله ورسوله».

وقد أخبرت السيرة بأن أسلم وغفار قبيلتان أسلمتا لله رب العالمين، وجاء أفرادهما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مطيعين مخبتين، وأما عصية فإنها حاربت الله ورسوله، واشتركت مع رِعْل وذَكْوان في قتل أصحابه عليه الصلاة والسلام.

وأخرج الهيثمي في «مجمع الزوائد» عن أم سلمة رضي الله عنها قالت: لما نزل الحسين وأصحابه في كربلاء، سئل عن اسمها، فقيل له: كربلاء، فقال: سبحان الله: كرب وبلاء، وكان ذلك فعلًا.

وذكر علي بن برهان الحلبي في «السيرة الحلبية»: «لما وقفت حليمة السعدية على عبد المطلب، تسأله رضاع رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صغير قال لها: من أنت؟ قالت: امرأة من بني سعد، قال: ما اسمك؟ قالت: حليمة، قال: بخٍ بخٍ سَعْدٌ وحِلمٌ هاتان خلتان فيهما غناء الدهر»، وأخرج البيهقي والديلمي والحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين وليس له علة،

عن عائشة رضي الله عنها: «جاءت عجوزٌ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألها عن اسمها، فقالت: جَثَّامة المُزَنية، فقال: بل أنت حَسَّانة».

قال الباجي في «شرح الموطأ»: «والفرق بين هذا وبين الطيرة الممنوعة أن الطيرة ليس في لفظها ولا في منظرها شيء مكروه ولا مستبشع، وإنما يعتقد أن عند لقائها على وجه مخصوص يكون الشؤم ويمتنع المراد، وليس كذلك هذه الأسماء فإنها أسماء مكروهة قبيحة يستبشع ذكرها وسماعها، ويذكر بما يحذر من معانيها، فاسم حرب يذكر بما يحذر من الحرب، وكذلك مُرَّة فتكرهه النفوس لذلك، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يحب الفأل الحسن، وقد روي عنه أنه قال: «أحب الفأل. قيل له: وما الفأل؟ قال: الكلمة الحسنة» وهي التي تذكر بما يرجوه من الخير فتسر به النفس وربما كان بمعنى البشارة بما قدره الله عز وجل من الخير، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية، وقد طلع سهيل بن عمر، «قد سهل لكم من أمركم فكان كما قال صلى الله عليه وسلم » (المنتقى شرح الموطأ ٧/ ٢٩٥، ط. دار الكتاب الإسلامي).

وأخرج مالك في الموطأ، عن يحيى بن سعيد: «أن عمر بن الخطاب قال لرجل: ما اسمك؟ قال: جمرة. قال: ابن من؟ قال: ابن شهاب. قال: ممن؟ قال: من الحُرَقَة. قال: أين مسكنك؟ قال: بحَرَّة النار. قال: بأيها؟ قال: بذات لظى. فقال عمر: أدرك أهلك فقد احترقوا. قال: فكان كما قال عمر بن الخطاب» قال الباجي: وهذا على معنى التفاؤل لسماعه، وقد كانت هذه حال هذا الرجل قبل ذلك مما احترق أهله، ولكنه شيء يلقيه الله عز وجل في قلب

المتفائل، عند سماع الفأل من السرور بالشيء، وقوة رجائه فيه، أو التوجع من الشيء، وشدة حذره منه يظن ذلك، ويلقيه الله سبحانه على لسانه، وقد وافق ذلك ما قدر الله تعالى، ويكون بعض الناس في ذلك أكثر موافقة من بعض، وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «يكون محدثون، من غير أن يوحى إليهم، فإن يكن في أمتي منهم فعمر». (المنتقى شرح الموطأ ٧/ ٢٩٥-٢٩٩، ط. دار الكتاب الإسلامي).

وقد يتسمى غير المسلم بأسماء قبيحة محرمة أو مكروهة، أو يتسمى بأسماء حسنة، فيجب على غير المسلم إذا أسلم أن يغير اسمه القبيح إن كان هذا الاسم محرما، ويسن له أن يغيره إن كان مكروهًا، ومن هذه الأسماء المحرمة التي يجب تغييرها بعد الإسلام، إذا كان الاسم خاصًّا بالله سبحانه وتعالى كالخالق، والقدوس، والأحد، والصمد، والرازق، والجبار، والمتكبر، والأول، والآخر، أو بما لا يليق إلا به سبحانه وتعالى كملك الملوك، وسلطان السلاطين، وحاكم الحكام، وغير هذا، ويدل عليه حديث أخرجه البخاري عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أَخْنَى الأسماء يوم القيامة عند الله رجل تسمى ملك الأملاك»، قال سفيان: يقول غيره: تفسيره شاهان شاه، ومعنى أخنى: أكره وأوضع.

وفي لفظ مسلم عن أبي هريرة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أغيظ رجل على الله يوم القيامة وأخبثه وأغيظه عليه رجل كان يسمّى ملك الأملاك لا ملك إلا الله».

قال العيني الحنفي: «ويمتنع أن يقال: أقضى القضاة، لأن معناه: أحكم الحاكمين، والله سبحانه هو أحكم الحاكمين». (عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٢٢/ ٢١٥، ط. دار إحياء التراث العربي).

قال البهوتي الحنبلي: «ويحرم التسمية بملك الأملاك ونحوه، مما يوازي أسماء الله كسلطان السلاطين، وشاهنشاه؛ لما روى أحمد: «اشتد غضب الله على رجل تسمى ملك الأملاك لا ملك إلا الله».

ويحرم أيضا التسمية بما لا يليق إلا بالله كقدوس، والبر وخالق ورحمن؛ لأن معنى ذلك لا يليق بغيره تعالى. (كشاف القناع للبهوتي ٣/ ٢٦، ط. دار الكتب العلمية).

وقال الحطاب المالكي: «ويحرم بملك الأملاك لحديث هو أقبح الأسماء عند الله. قال عياض: غيَّر صلى الله عليه وسلم اسم حكيم وعزيز؛ لتشبيهه بأسماء صفات الله تعالى». (مواهب الجليل للحطاب ٣/ ٢٥٧، ط. دار الفكر).

ومن هذه الأسماء المحرمة التي يجب تغييرها بعد الإسلام، كل اسم معبد لغير الله تعالى كعبد المسيح وعبد العزى وعبد الكعبة وما أشبه ذلك؛ لما رواه ابن أبي شيبة في «مصنفه»، والبخاري في «الأدب المفرد» عن هانئ بن يزيد: أنه لما وفد إلى النبي صلى الله عليه وسلم مع قومه، سمعهم النبي صلى الله عليه وسلم يسمون رجلًا منهم عبد الحجر، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما اسمك؟» قال: عبد الحجر، قال: «لا، أنت عبد الله».

وفي «مستدرك الحاكم» عن أبي هريرة، قال: «كان اسمي في الجاهلية عبد شمس بن صخر، فسماني رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الرحمن».

وقال شهاب الدين الرملي: «ويحرم بملك الملوك إذ لا يصلح لغيره تعالى، وكذا عبد الكعبة أو الدار أو علي أو الحسن لإيهام التشريك، ومثله عبد النبي على ما قاله الأكثرون، والأوجه جوازه مع الكراهة لا سيما عند إرادة النسبة له صلى الله عليه وسلم، ويؤخذ من العلة حرمة التسمية بجار الله ورفيق الله ونحوهما لإيهامه المحذور أيضا». (نهاية المحتاج شرح المنهاج ٨/ ١٤٨، ط. دار الفكر).

وقال البهوتي الحنبلي: «قال ابن حزم: اتفقوا على تحريم كل اسم معبد لغير الله تعالى كعبد العزى، وعبد عمرو، وعبد علي، وعبد الكعبة، وما أشبه ذلك اهـ، ومثله عبد النبي، وعبد الحسين، كعبد المسيح، قال ابن القيم: وأما قوله صلى الله عليه وسلم: «أنا ابن عبد المطلب»، فليس من باب إنشاء التسمية، بل من باب الإخبار بالاسم الذي عرف به المسمى، والإخبار بمثل ذلك على وجه تعريف المسمى لا يحرم، فباب الإخبار أوسع من باب الإنشاء، قال: وقد كان جماعة من أهل الدين يتورعون عن إطلاق قاضي القضاة وحاكم الحكام، قياسا على ما يبغضه الله ورسوله من التسمية بملك الأملاك، وهذا محض القياس». (كشاف القناع للبهوتي ٣/ ٢٦، ط. دار الكتب العلمية).

ويقاس عليها الأسماء التي تعني إثبات عقيدة باطلة كشنودة، فمعناها بالعربية: ابن الله، وغيرها، فهذه الأسماء مما يجب تغييرها، أو الأسماء

الخاصة برجالهم وعلمائهم وشيوخهم كبولس، وبطرس، ويوحنا، ومتَّى، فإنها محرمة من جهة حرمة التشبه باليهود والنصارى.

وهناك من الأسماء ما يسن تغييرها لكراهتها، فمن هذه الأسماء التي تكره التسمية بها ويستحب تغييرها، الأسماء التي تكرهها النفوس وتشمئز منها كحَرْب ومُرَّة وكلب وحية، وقد أخرج مالك في الموطأ عن يحيى بن سعيد: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للقحة تحلب: «من يحلب هذه؟»، فقام رجل، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما اسمك؟»، فقال له الرجل: مُرَّة. فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اجلس»، ثم قال: «من يحلب هذه؟»، فقام رجل، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما اسمك؟»، فقال: «حرب»، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اجلس»، ثم قال: «من يحلب هذه؟»، فقام رجل فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما اسمك؟»، فقال: «يعيش»، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «احلب».

وأخرج البخاري عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبيه: أن أباه جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: ما اسمك؟ قال: «حزن»، قال له: «أنت سهل»، قال: لا أغير اسمًا سمانيه أبي. قال سعيد بن المسيب: فما زالت الحزونة فينا بعد.

قال صاحب «مواهب الجليل»: «يمنع بما قبح كحرب وحزن وضرار». (مواهب الجليل شرح مختصر خليل ٣/ ٢٥٦، ط. دار الفكر).

وقال صاحب «مغني المحتاج»: «تكره الأسماء القبيحة، كشيطان وظالم وشهاب وحمار وكلب ونحوه» (مغني المحتاج شرح منهاج الطالبين ٤/ ٢٩٤، ط. دار الفكر).

وذكر الحنابلة أنه تكره تسميته بأسماء الجبابرة كفرعون وأسماء الشياطين، قال الرحيباني: «وكذا تكره التسمية بأسماء الشيطان كمُرَّة ووَلْهَان والأعور والأجْدَح، وكذا تكره التسمية بأسماء الفراعنة والجبابرة كفرعون وهامان وقارون والوليد». (مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى ٢/ ٤٩٥، ط. بيروت).

قال البهوتي الحنبلي: «ويكره من الأسماء حرب، ومرة، وحزن، ونافع، ويسار، وأفلح، ونجيح، وبركة، ويعلى، ومقبل، ورافع، ورباح، والعاصي، وشهاب والمضطجع، ونبي ونحوها، كرسول». (كشاف القناع للبهوتي ٣/ ٢٦، ط. دار الكتب العلمية).

وقد كان النبي عليه الصلاة والسلام يكره الاسم القبيح للأشخاص والأماكن والقبائل والجبال، قال أبو داود في سننه: «وغَيَّر النبي صلى الله عليه وسلم أرضًا تسمى عفرة سماها خضرة، وشعب الضلالة سماه شعب الهدى، وبنو الزِّنْيَة سماهم بني الرِّشْدة، وسمى بني مُغْوية بني رِشْدة»، كما روي في السيرة النبوية أن النبي صلى الله عليه وسلم مر في بعض غزواته بين جبلين، فسأل عن اسميهما، فقالوا: فاضح ومخز، فعدل عنهما، ولم يجز بينهما، ولما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة، واسمها يثرب لا تعرف بغير هذا الاسم غيَّره بطيبة.

ومن هذه الأسماء التي يستحب تغييرها لكراهتها، كل اسم يستقبح نفيه، كرباح ويسار فلو سُئل شخص سمى ابنه رباحًا: أعندك رباح؟ فيقول: ليس في البيت رباح، فإن ذلك يقع في نفس السامع موقعًا مقبوحًا، وقد أخرج مسلم في صحيحه عن سمرة بن جندب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تسمين غلامك يسارا، ولا رباحا، ولا نجيحا، ولا أفلح، فإنك تقول: أثم هو؟ فلا يكون، فيقول: لا».

قال البهوتي الحنبلي: «قال ابن هبيرة في حديث سمرة: «لا تسم غلامك يسارا ولا رباحا ولا نجيحا ولا أفلح فإنك تقول: أثم هو؟ فلا يكون فتقول: لا»، فربما كان طريقا إلى التشاؤم والتطير، فالنهي يتناول ما يطرق إلى الطيرة إلا أن ذلك لا يحرم لحديث عمر، «أن الآذن على مشربة رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد يقال له: رباح» (كشاف القناع للبهوتي ٣/ ٢٦، ط. دار الكتب العلمية).

ومن الأسماء التي يستحب تغييرها لكراهتها أيضًا كل اسم فيه تزكية للنفس وتعظيم لها، والأصل في ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة: «أن زينب كان اسمها برة، فقيل: تزكي نفسها، فسماها رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تزكوا أنفسكم، والله أعلم بأهل البر منكم».

قال ابن عابدين: «ويمنع التسمية بما فيه تزكية عن نحو: محيي الدين، وشمس الدين، مع ما فيه من الكذب، وألف بعض المالكية في المنع منه مؤلفا، وصرح به القرطبي في شرح الأسماء الحسنى: قد دل الكتاب والسنة

على المنع من تزكية الإنسان نفسه، ونقل عن الإمام النووي أنه كان يكره من يلقبه بمحيي الدين، ويقول: لا أجعل من دعاني به في حل، ومال إلى ذلك العارف بالله تعالى الشيخ سنان في كتابه تبيين المحارم، وأقام الطامة الكبرى على المتسمين بمثل ذلك، وأنه من التزكية المنهي عنها في القرآن، ومن الكذب». (حاشية ابن عابدين ٦/ ٤١٨، ط. دار الكتب العلمية).

وقال الحطاب المالكي: «قال ابن الحاج في المدخل: قال القرطبي في شرح أسماء الله الحسنى: قد دل الكتاب والسنة على المنع من تزكية الإنسان نفسه، ثم قال: قال علماؤنا: ويجري هذا المجرى ما قد كثر في الديار المصرية وغيرها من بلاد العجم والعراق من نعتهم أنفسهم بالنعوت التي تقتضي التزكية والثناء كزكي الدين ومحيي الدين وعلم الدين وشبه ذلك، ثم قال: ولو كانت هذه الأسماء تجوز لما كان أحد أولى بها من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. انتهى» (مواهب الجليل للحطاب ٣/ ٢٥٧، ط. دار الفكر).

وقال البهوتي الحنبلي: «وكذا ما فيه تزكية كالتقي والزكي، والأشرف، والأفضل، وبرة، قال القاضي: وكل ما فيه تفخيم أو تعظيم». (كشاف القناع للبهوتي ٣/ ٢٦، ط. دار الكتب العلمية).

وبالجملة يستحب تغيير اسمه إلى اسم فيه عبودية لله سبحانه وتعالى ليشهر إسلامه به، ولكي يكون دلالة على انخلاعه عن الكفر، ودلالة على إسلامه، قال ابن عابدين الحنفي: «أحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن، هذا لفظ حديث رواه مسلم وأبو داود والترمذي وغيرهم عن ابن

عمر مرفوعا. قال المناوي: وعبد الله أفضل مطلقا حتى من عبد الرحمن، وأفضلها بعدهما محمد، ثم أحمد ثم إبراهيم اهـ. وقال أيضا في موضع آخر: ويلحق بهذين الاسمين أي عبد الله وعبد الرحمن، ما كان مثلهما كعبد الرحيم وعبد الملك، وتفضيل التسمية بهما محمول على من أراد التسمي بالعبودية، لأنهم كانوا يسمون عبد شمس وعبد الدار، فلا ينافي أن اسم محمد وأحمد أحب إلى الله تعالى من جميع الأسماء، فإنه لم يختر لنبيه إلا ما هو أحب إليه، هذا هو الصواب، ولا يجوز حمله على الإطلاق اهـ. وورد: «من وُلد له مولود فسماه محمدًا كان هو ومولوده في الجنة»، رواه ابن عساكر عن أمامة رفعه، قال السيوطي: هذا أمثل حديث ورد في هذا الباب وإسناده حسن اهـ. وقال السخاوي: وأما قولهم خير الأسماء ما عبد وما حمد فما علمته. (حاشية ابن عابدين ٦/ ٤١٨، ط. دار الكتب العلمية).

وقال الحطاب: «قال الباجي: من أفضلها ذو العبودية لحديث: «إن أحب أسمائكم إلى الله عبد الله وعبد الرحمن»، وقد سمى النبي صلى الله عليه وسلم بحسن وحسين، وروى العتبي أن أهل مكة يتحدثون ما من بيت فيه اسم محمد إلا رأوا خيرا ورزقوا». (مواهب الجليل للحطاب ٣/ ٢٥٧، ط. دار الفكر).

قال البهوتي الحنبلي: «ويسن أن يحسن اسمه؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «إنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسماءكم»، رواه أبو داود، وحديث: «أحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن» رواه مسلم مرفوعا. وكل ما أضيف إلى اسم من أسماء الله تعالى

فحسن كعبد الرحيم وعبد الرزاق وعبد الخالق ونحوه، وكذا أسماء الأنبياء كإبراهيم ونوح ومحمد وصالح وشبهها؛ لحديث: «تسموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي» رواه أبو نعيم، قال الله تعالى: «وعزتي وجلالي لا عذبت أحدا تسمى باسمك في النار» (كشاف القناع للبهوتي ٢/ ٢٦، ط. دار الكتب العلمية).

قال ابن القيم: «ولما كان الاسم مقتضيا لمسماه ومؤثرا فيه كان أحب الأسماء إلى الله ما اقتضى أحب الأوصاف إليه كعبد الله، وعبد الرحمن، وكان إضافة العبودية إلى اسم الله واسم الرحمن أحب إليه من إضافتها إلى غيرهما، كالقاهر والقادر، فعبد الرحمن أحب إليه من عبد القادر، وعبد الله أحب إليه من عبد ربه؛ وهذا لأن التعلق الذي بين العبد وبين الله إنما هو العبودية المحضة، والتعلق الذي بين الله وبين العبد بالرحمة المحضة، فبرحمته كان وجوده وكمال وجوده، والغاية التي أوجده لأجلها أن يتأله له وحده محبة وخوفا، ورجاء وإجلالا وتعظيما، فيكون عبدا لله، وقد عبده لما في اسم الله من معنى الإلهية التي يستحيل أن تكون لغيره، ولما غلبت رحمته غضبه وكانت الرحمة أحب إليه من الغضب، كان عبد الرحمن أحب إليه من عبد القاهر». (زاد المعاد في هدي خير العباد ٢/ ٣٠٥، ط. مؤسسة الرسالة).

وبناء على ما سبق: فإنه يجوز شرعًا تغيير اسم الإنسان بعد دخوله الإسلام إذا كان ثَمَّ ما يدعو لذلك، وقد يكون هذا التغيير واجبًا، وقد يكون مندوبًا، ومستحبًا، على ما تم تفصيله. والله تعالى أعلم.

الأديان والفرق والجماعات

الإسماعيلية والإباضية

السؤال

دائما ما يقدم المستشرقون في الجامعات الألمانية حلقات دراسية وندوات تعليمية، يتناولون فيها "الجماعات المنشقة" عن الإسلام. وكثيرا ما يدور الحديث حول "الإسماعيلية" و"الإباضية". فهل تعتبر هاتان الجماعتان منشقتين بالفعل أم أنهما تمثلان مذاهب خاصة؟ وهل يعتبرهما أهل السنة مذهبين من المذاهب الإسلامية؟ وهل يجوز لأهل السنة مناكحتهما مثلا؟ ولقلة المعلومات باللغة الألمانية الكامنة في صفحات الإنترنت عن هذين المذهبين، ولأن المرء لا يستطيع أن يصدق بهذه السهولة كل ما يقوله هؤلاء المستشرقون عندما يتناولون الإسلام، سأكون شاكرا لكم لو ذكرتم لي بعض عقائد هاتين الجماعتين والمصادر التي يستشهدون بها في الفقه الإسلامي، فهل يقبلان مثلا البخاري ومسلما وأحاديث أهل السنة أو مذاهب أهل السنة؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد فالإسماعيلية: فرقة باطنية، انتسبت إلى الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق، ظاهرها التشيع لآل البيت، وحقيقتها هدم عقائد الإسلام، تشعبت فرقها وامتدت عبر الزمان حتى وقتنا الحاضر، وحقيقتها تخالف العقائد الإسلامية الصحيحة، وقد مالت إلى الغلو الشديد حتى إن الشيعة الاثني عشرية يكفرونها.

يقول حجة الإسلام أبو حامد الغزالي -وهو واحد ممن سبروا أغوار هذه الطائفة عن قرب- عن دعوة الإسماعيلية في كتابه فضائح الباطنية [ص١٨، ط. مؤسسة دار الكتب الثقافية- الكويت]: "مما تطابق عليه نقلة

المقالات قاطبة أن هذه الدعوة لم يفتتحها منتسب إلى ملة ولا معتقد لنحلة معتضد بنبوة، فإن مساقها ينقاد إلى الانسلال من الدين كانسلال الشعرة من العجين" اهـ. ويقول الإمام فخر الدين الرازي في كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين [ص٧٦، ط. دار الكتب العلمية]: "الباب التاسع: في الذين يتظاهرون بالإسلام وإن لم يكونوا مسلمين. وفرق هؤلاء كثيرة جدا إلا أننا نذكر الأشهر منهم، فالفرقة الأولى: "الباطنية". اعلم أن الفساد اللازم من هؤلاء على الدين الحنيفي أكثر من الفساد اللازم عليه من جميع الكفار وهم عدة فرق ومقصودهم على الإطلاق إبطال الشريعة بأسرها ونفي الصانع، ولا يؤمنون بشيء من الملل ولا يعترفون بالقيمة إلا أنهم لا يتظاهرون بهذه الأشياء إلا بالآخرة" اهـ.

وقد تلونت هذه الطائفة وأحاطت نفسها بالغموض والكتمان وتشعبت واشتهرت بعدة أسماء: كالباطنية والخرمية والقرامطة والمحمرة والسبعية والتعليمية والإسماعيلية وغير ذلك، ويشرح حجة الإسلام الغزالي سبب تلقيبهم ببعض هذه الأسماء فيقول في فضائح الباطنية [ص١١- ١٢]: "أما الباطنية فإنما لقبوا بها لدعواهم أن لظواهر القرآن والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صورا جلية وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معينة، وأن من تقاعد عقله عن الغوص على الخفايا والأسرار والبواطن والأغوار وقنع بظواهرها مسارعا إلى الاغترار كان تحت الأواصر والأغلال معنى بالأوزار والأثقال، وأرادوا بالأغلال التكليفات الشرعية، فإن من ارتقى إلى علم الباطن

انحط عنه التكليف واستراح من أعبائه وهم المرادون بقوله تعالى: ﴿ **ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم... الآية** ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وربما موهوا بالاستشهاد عليه بقولهم: إن الجهال المنكرين للباطن هم الذين أريدوا بقوله تعالى: ﴿ **فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب** ﴾ [الحديد: ١٣]، وغرضهم الأقصى إبطال الشرائع فإنهم إذا انتزعوا عن العقائد موجب الظواهر قدروا على الحكم بدعوى الباطن على حسب ما يوجب الانسلاخ عن قواعد الدين إذا سقطت الثقة بموجب الألفاظ الصريحة فلا يبقى للشرع عصام يرجع إليه ويعول عليه".

ثم يقول حجة الإسلام في ص١٤: "وأما الخرمية فلقبوا بها نسبة لهم إلى حاصل مذهبهم وزبدته، فإنه راجع إلى طي بساط التكليف وحط أعباء الشرع عن المتعبدين وتسليط الناس على اتباع اللذات وطلب الشهوات وقضاء الوطر من المباحات والمحرمات، وخرم لفظ أعجمي ينبئ عن الشئ المستلذ المستطاب الذي يرتاح الإنسان إليه بمشاهدته ويهتز لرؤيته، وقد كان هذا لقبا للمزدكية وهم أهل الإباحة من المجوس الذين نبغوا في أيام قباذ، وأباحوا النساء وإن كن من المحارم، وأحلوا كل محظور وكانوا يسمون خرمدينية، فهؤلاء أيضا لقبوا بها لمشابهتهم إياهم في آخر المذهب وإن خالفوهم في المقدمات وسوابق الحيل في الاستدراج".

ثم يقول في ص١٧: "وأما التعليمية فإنهم لقبوا بها؛ لأن مبدأ مذاهبهم إبطال الرأي وإبطال تصرف العقول ودعوة الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم، وأنه لا مدرك للعلوم إلا التعليم، ويقولون في مبتدأ مجادلتهم

الحق إما أن يعرف بالرأي وإما أن يعرف بالتعلم، وقد بطل التعويل على الرأي لتعارض الآراء وتقابل الأهواء واختلاف ثمرات نظر العقلاء، فتعين الرجوع إلى التعليم والتعلم، وهذا اللقب هو الأليق بباطنية هذا العصر فإن تعويلهم الأكثر على الدعوة إلى التعليم وإبطال الرأي وإيجاب اتباع الإمام المعصوم وتنزيله في وجوب التصديق والاقتداء به منزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم" اهـ.

ويقول الإمام سيف الدين الآمدي في أبكار الأفكار [٥/ ٦٣، ط. دار الكتب والوثائق القومية- القاهرة]: "وأصل دعوة هؤلاء مبني على إبطال الشرائع، ودحض النواميس الدينية؛ وذلك لأن ابتداء دعوتهم أن نفرا من المجوس يقال لهم غيارية اجتمعوا فتذاكروا ما كان أسلافهم عليه من الملك الذي غلب عليه المسلمون، فقالوا: لا سبيل لنا إلى دفعهم بالسيف لكثرتهم وقوة شوكتهم، لكنا نحتال بتأويل شرائعهم، على وجوه تعود إلى قواعد الأسلاف من المجوس، ونستدرج به الضعفاء منهم، فإن ذلك مما يوجب الاختلاف بينهم، واضطراب كلمتهم" اهـ.

فهذه الطائفة خارجة بالفعل عن دائرة الإسلام الرحبة، وعن دائرة المذاهب الإسلامية المعتبرة، وقد تحقق لدى علماء الأمة الإسلامية بطلان ما تدعو إليه هذه الطائفة وأنها تستدرج أتباعها إلى الإباحية والانسلاخ من الدين بالكلية في نهاية الأمر، وإلى جحد الألوهية والنبوة والشرائع السماوية، ويمهدون لذلك بادعاء أن للنصوص الشرعية ظاهرا وباطنا، وأن الباطن هو المقصود دون الظاهر، وأن علم باطنها مقصور على إمام معصوم يحتكر

التفسير الحقيقي لنصوص الشريعة، ويتواصل مع أتباعه من خلال نوابه وهم رؤساء هذه الطائفة المنحرفة والداعين إليها. ومن صور تأويلاتهم الباطنية الشاذة قولهم أن الوضوء عبارة عن موالاة إمامهم، وأن التيمم هو الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام الذي هو الحجة، وأن الصلاة عبارة عن الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى: ﴿**إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**﴾ [العنكبوت: ٤٥]، وأن الاحتلام عبارة عن إفشاء سر من أسرارهم إلى من ليس من أهله بغير قصد منه، وأن الغسل تجديد العهد، وأن الزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين. [انظر المواقف وشرحه للشريف الجرجاني ٣/ ٦٨٧، ط. دار الجيل].

أما الإباضية: فهي طائفة من المسلمين، لها مسائل عقدية خاصة تقربها من مذهب المعتزلة، ولها مذهب فقهي معتبر معدود في ضمن المذاهب الإسلامية الثمانية المعتمدة كمذهب الظاهرية، وهذه الطائفة تنتسب إلى التابعي جابر بن زيد الأزدي، وهو محدث وفقيه، وإمام في التفسير والحديث، وهو من أخص تلاميذ ابن عباس، وممن روى الحديث عن أم المؤمنين عائشة، وعدد كبير من الصحابة ممن شهد بدرا. وأما ما اشتهر عند المؤرخين من نسبة الإباضية إلى عبد الله بن إباض الذي عاش في زمن عبد الملك بن مروان فهي نسبة عرضية سببها بعض المواقف الكلامية والسياسية التي اشتهر بها ابن إباض وتميز بها، فنسبت الإباضية إليه من قبل الأمويين. والإباضية في تاريخهم المبكر لم يستعملوا هذه التسمية، وإنما كانوا يستعملون عبارة

جماعة المسلمين أو أهل الدعوة، وأول ما ظهر استعمالهم لكلمة الإباضية كان في أواخر القرن الثالث الهجري ثم تقبلوها تسليما بالأمر الواقع.

ومما يخالفون به مذهب أهل السنة في مسائل العقيدة مسألة رؤية الله في الآخرة، فهم ينفونها كالشيعة والمعتزلة، وكذلك اعتقادهم أن أهل الكبائر من المسلمين إذا ماتوا بدون توبة -عصاة كانوا أو فاسقين- هم مخلدون في النار أبدا، وأما المؤمنون -عقيدة وقولا وعملا- فهم المخلدون في الجنة دون غيرهم، وبناء على هذا قالوا بأن شفاعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لن تكون لمن مات وهو مصر على الكبائر، وإنما تكون للمؤمنين كافة للتخفيف عليهم يوم الحشر والتعجيل بهم للدخول في الجنة أو لزيادة درجة ومثوبة لبعض المؤمنين الذين ماتوا على الوفاء والتوبة النصوح، وأصل هذه القضايا هو أن الإباضية يرون: أن من أقر بوحدانية الله ورسالة النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم لكنه ضيع الفرائض الدينية أو ارتكب الكبائر يسمى عندهم موحدا، لكنه ليس بمؤمن ولا بمشرك، فمرتكب الكبيرة يعد كافرا كفر نعمة وليس كافرا كفر شرك، فهو معدود عندهم موحدا عاصيا لا يخرجونه عن ملة الإسلام فتجري عليه أحكام الإسلام والمسلمين في الدنيا، لكنه إذا مات على ذلك كان مخلدا في النار، ولهذا فإنهم يؤكدون أن الإيمان بدون تطبيق فرائض الإسلام لا معنى له، وقولهم هذا أيضا مبني على أن وعيد الله تعالى لا يمكن أن يتخلف، فما دام قد توعد العاصي بالخلود في النار فكل من مات على معصية دون توبة كان مخلدا في النار وإن جرت عليه أحكام المسلمين في الدنيا بأن كان موحدا، ويتمسكون في ذلك بعموم قوله تعالى: ﴿ **ومن**

يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين ﴾ [النساء: ١٤].

قال الشيخ ضياء الدين الثميني في كتاب النيل: "هلك راج لعاص على عصيانه ثوابا أو نجاة أو انقلاعا من كفر لمنصوص على كفره وموته عليه ولا يرجى خير لهالك على عصيان شهر به أو يتمنى له وإن لم ينص عليه وجاز فيه الشك أنه عند الله على خلاف ما عندنا لا الظن" اهـ. ويقول الشيخ أطفيش في شرح النيل وشفاء العليل [١٦/ ٥٧٦، ط مكتبة الإرشاد]: "(هلك راج لعاص) عصيانا كبيرا (على عصيانه ثوابا) أخرويا (أو نجاة) من نار الآخرة هلاك نفاق، وعلى بمعنى مع، أو على أصلها، والمعنى لعاص مصر على عصيانه أو ثابت عليه، وذلك أن يعلم منه كبيرة ويرجو له مع ذلك خير الآخرة على عمل من الخير يعمله أو لا على عمل، أو يرجو له النجاة من عذاب الآخرة، فالمراد بالثواب ما من شأنه أن يكون ثوابا للمطيع فرجاه للعاصي هكذا، أو رجاه له على عمل يعمله" اهـ.

لكن أهل السنة يرون أن ما ذهب إليه الإباضية والمعتزلة فيه تضييق لرحمة الله وعفوه ومغفرته الواسعة، كما يرون أن عموم الآية التي تمسكوا بها دخله التخصيص، فالخلود في النار خاص بمن عصى بالكفر دون غيره، واستند أهل السنة في قولهم بالتخصيص إلى الكثير من نصوص القرآن والسنة والأدلة الراجحة، يقول الإمام الرازي في معرض رده على المعتزلة في مسألة أن كل معصية توجب العقاب إن لم يتب منها الإنسان [تفسير الرازي مفاتيح الغيب ١٠/ ٦١، ط. دار إحياء التراث العربي]: "إلا أنا نعلم ببديهة العقل

أن من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه وخدمته وطاعته سبعين سنة، فإن ثواب مجموع هذه الطاعات الكثيرة في هذه المدة الطويلة أكثر بكثير من عقاب شرب قطرة واحدة من الخمر، مع أن الأمة مجمعة على أن شرب هذه القطرة من الكبائر، فإن أصروا -أي المعتزلة- وقالوا: بل عقاب شرب هذه القطرة أزيد من ثواب التوحيد وجميع الطاعات سبعين سنة فقد أبطلوا على أنفسهم أصلهم، فإنهم يبنون هذه المسائل على قاعدة الحسن والقبح العقليين، ومن الأمور المتقررة في العقول أن من جعل عقاب هذا القدر من الجناية أزيد من ثواب تلك الطاعات العظيمة فهو ظالم، فإن دفعوا حكم العقل في هذا الموضع فقد أبطلوا على أنفسهم القول بتحسين العقل وتقبيحه، وحينئذ يبطل عليهم كل هذه القواعد" اهـ.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾ [النساء: ٤٨]، يقول الإمام الرازي [مفاتيح الغيب ١٠/ ٩٨]: "هذه الآية من أقوى الدلائل لنا على العفو عن أصحاب الكبائر. واعلم أن الاستدلال بها من وجوه:

(الوجه الأول): أن قوله: ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به**﴾ معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل؛ لأنه بالإجماع لا يغفر على سبيل الوجوب، وذلك عندما يتوب المشرك عن شركه، فإذا كان قوله: إن الله لا يغفر الشرك هو أنه لا يغفره على سبيل التفضل، وجب أن يكون قوله: ﴿**ويغفر ما دون ذلك**﴾ هو أن يغفره على سبيل التفضل، حتى يكون النفي والإثبات متواردين على معنى واحد. ألا ترى أنه لو قال: فلان لا يعطي أحدا تفضلا، ويعطي زائدا

فإنه يفهم منه أنه يعطيه تفضلا، حتى لو صرح وقال: لا يعطي أحدا شيئا على سبيل التفضل ويعطي أزيد على سبيل الوجوب، فكل عاقل يحكم بركاكة هذا الكلام، فثبت أن قوله: ﴿**ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾ على سبيل التفضل. إذا ثبت هذا فنقول: وجب أن يكون المراد منه أصحاب الكبائر قبل التوبة؛ لأن عند المعتزلة غفران الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة واجب عقلا، فلا يمكن حمل الآية عليه، فإذا تقرر ذلك لم يبق إلا حمل الآية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب.

(الثاني): أنه تعالى قسم المنهيات على قسمين: الشرك وما سوى الشرك، ثم إن ما سوى الشرك يدخل فيه الكبيرة قبل التوبة، والكبيرة بعد التوبة والصغيرة، ثم حكم على الشرك بأنه غير مغفور قطعا، وعلى ما سواه بأنه مغفور قطعا، لكن في حق من يشاء، فصار تقدير الآية أنه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك، لكن في حق من شاء. ولما دلت الآية على أن كل ما سوى الشرك مغفور، وجب أن تكون الكبيرة قبل التوبة أيضا مغفورة" اهـ.

ويعتمد الإباضية في فقههم على القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، والإجماع، والرأي، لكنهم يقدمون في السنة "صحيح" أحد علمائهم وهو الربيع بن حبيب الذي تم تأليفه في القرن الثاني الهجري، ويعدونه أعلى درجة من صحيحي البخاري ومسلم مخالفين بذلك المذاهب السنية الأربعة.

وتنكر الإباضية تماما أنها فرقة من الخوارج، وتتمركز الآن في عمان وتنتشر في بلاد أخرى كالجزائر، وقد اعتمد مذهبهم فقهيا لدى جهات علمية كثيرة، كمجمع البحوث الإسلامية، والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية

كما يتضح في الموسوعة التي أصدرها، ومجمع الفقه التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، وقد لاقى كثيرا من الدراسات الأزهرية في جامعة الأزهر الشريف، فتناولت الكثير من رسائل الماجستير والدكتوراه المذهب الإباضي وأسسه وأصوله.

ومن أهم كتب الإباضية الفقهية كتاب "المدونة" لأبي غانم الخرساني ينقل فيه عن أئمة الإباضية المسائل العملية بطريقة فقهية دون نقل الإسناد غالبا، ولذلك فهناك خلافات فقهية بين الإباضية وبين أهل السنة بسبب الاختلاف المنهجي، وليس بسبب التضاد أو الصراع أو التعصب، الإباضية رفضوا رفضا تاما الأحاديث والآثار التي تدل على وجوب اشتراط القرشية في الإمامة الكبرى خلافا لأهل السنة، فلم يشترطوا سوى الإسلام والتقوى والحرية والكفاءة، ومما تميزوا به وتفردوا به في مذهبهم أن العبد إذا كاتب يصير حرا من أول المكاتبة، تقديرا وتشوفا لحرية الإنسان. [انظر: شرح النيل وشفاء العليل ١٢/ ٥٦٠].

ومما لوحظ في كتب المذهب الإباضي أنه يأتي فيها ذكر الأدلة وبيان التعليلات الفقهية لمسائل مذكورة في كتب غيرهم دون دليل أو بيان واضح.

ومن كتبهم كتاب "قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة" للعلامة جميل بن خميس السعدي، يقع في ٩٢ جزءا، ألفه في القرن الحادي عشر، وطبع منه أجزاء كثيرة ولكن لم يطبع كاملا حتى الآن. ومن علماء المذهب الشيخ محمد بن يوسف بن أطفيش الجزائري صاحب كتاب: "شرح النيل وشفاء العليل" لضياء الدين الثميني، وهو يقع في عشرة مجلدات كبيرة.

فالحاصل أن المذهب الإباضي مذهب معتمد، له علماؤه وكتبه ومصطلحاته، وطريقة استدلاله لا تخرج في الجملة عن المذاهب الفقهية المعتمدة ويمكن أن يستفاد منه في عصرنا الحاضر أيما استفادة، فهذا المذهب وإن قل أتباعه إلا أنه من المذاهب الثمانية المعتمدة المعمول بها. والله تعالى أعلم.

فرقة البهائية

السؤال

كثر في الآونة الأخيرة ارتفاع بعض الأصوات المضللة وظهور الفرق التي كانت تستتر في الماضي، ومن هذه الفرق الفرقة البهائية، فكثر سؤال الناس عنها وعن عقائدها ومبادئها، فأحلناهم على ملاذ المسلمين وكعبة القاصدين: دار الإفتاء المصرية؛ لتوضح لهم حقيقة هذه الفرقة، وتبين حكم متبعيها ومعتنقي عقائدها تحذيرًا لهم وقيامًا بواجب النصيحة والبيان. فنرجو منكم بيان ذلك بما يشفي الغليل وينير السبيل.

الجواب

البهائية نسبة إلى "بهاء الله" لقب يدعى به ميرزا حسين علي، وهو الزعيم الثاني للمذهب الذي تنتحله تلك الطائفة المسماة بالبهائية.

وأصل هذه الطائفة رجل يدعى بميرزا علي محمد الملقب "بالباب" في القرن التاسع عشر الميلادي ببلاد فارس، وهو مبتدعها الأول، والذي ادعى الرسالة، وأن شريعته ناسخة للشريعة الإسلامية.

وقام العلماء وقتها بالتصدي له ومناظرته، وقامت أيضا الحكومة الإيرانية وقتها بمقاومة دعوته، وتم اعتقاله بشيراز ثم بأصفهان، ثم تمّ إعدامه سنة ١٨٥٠م في تبريز، ونقل أتباعه جثته إلى عكا ودفن فيها.

وبعد ذلك بدأ الأتباع يجتمعون ببغداد حول الميرزا حسين علي الملقب "بالبهاء"، وقد كان ذلك الرجل من شيعة "الباب" ودعاة نحلته، وبعد بعض الأحداث والفتن التي تسببت فيها الطائفة البهائية قررت الحكومة العثمانية

إبعادهم عن العراق، فنقلتهم إلى الآستانة ونفتهم إلى أدرنة، ثم نفت بعضهم إلى قبرص، ونفت البعض الآخر -ومنهم البهاء- إلى عكا بفلسطين، والتي هلك فيها سنة ١٨٩٢م ودفن على سفح جبل الكرمل.

وقام بالدعوة بعده ابنه "عباس أفندي" الذي توفي في العشرينيات من القرن الماضي وتَسَمَّى "بعبد البهاء"، وقد أخذ على عاتقه نشر باطلهم، والقيام على هذه الديانة الباطلة ومدها بالمزيد من السفاهات والأغاليط، كنظرية النشوء والارتقاء التي قال بها "دارون"، وغيرها من الطوامّ التي أراد بها إرضاء الغرب وقوى الاستعمار، ثم انقسمت الجماعة من بعده، وليس لهم من نسل هؤلاء زعيم، إنما يدبر شؤونهم أحد بيوت الدعوة التي أقاموها، والتي يسمونها بالمحافل.

والناظر في اعتقادات البهائيين يعرف أنها مذهب مصنوع لا علاقة له بالإسلام ولا يمت له بصلة، مزج من ديانات شتى وعقائد فلسفية وباطنية مختلفة ينقض بعضها بعضا، خلطت ذلك كله بزعم أنه وحي سماوي، ومن جملة طوامهم وعقائدهم الفاسدة المبثوثة في كتبهم ومنشوراتهم، والثابتة عنهم:

- ادعاء الباب الرسالة، وأن شريعته ناسخة للشريعة الإسلامية، وابتداعه أحكاما مغايرة لأحكام الإسلام، كجعله الصوم تسعة عشر يوما من الشروق إلى الغروب ويكون ذلك في وقت الاعتدال الربيعي. ثم جاء بعده البهاء فجعل الصلاة تسع ركعات في اليوم والليلة، وقبلة البهائيين هي مكان وجود البهاء ومرقده.

- ثم زادوا في الغي والضلال فادعى رأسهم "البهاء" الألوهية، وأن الله تعالى يتشخص في البشر، وأن الحقيقة الإلهية لا بد لها من التعين في جسد بشري، وأنها تظل تنتقل من جسد إلى جسد حتى تبلغ كمالها الأعظم في هيكل إنساني يكون هو أعظم هياكلها، والذي هو في اعتقادهم الميرزا حسين علي الملقب "بالبهاء".

- اعتقاد أن النبوة لم تختم بل هي مستمرة.

- إنكار معجزات الأنبياء، وتأولها بتأولات مضحكة.

- اعتقادهم قدم العالم، بمعنى أن الكون لا مبدأ زمنيًّا له، وهو صادر عن الله صدور المعلول عن العلة كما يقول بعض قدماء ضُلَّال الفلاسفة.

- إنكار البعث ونفي وجود الجنة والنار، ويفسرون يوم القيامة بمجيء البهاء، ويفسرون الجنة والنار بأنهما حقائق مرموزة للحياة والموت الروحيين.

ولهم طامات وبلايا أخرى كثيرة، قال العلامة الآلوسي عند تفسير قوله تعالى: ﴿ **وَلَكِن رَّسُولَ اللهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّين** ﴾ [الأحزاب: ٤١]: "وقد ظهر في هذا العصر عصابة من غلاة الشيعة لقبوا أنفسهم بالبابية لهم في هذا فصول يَحكُم بكفر معتقدها كلُّ من انتظم في سلك ذوي العقول". اهـ.

ويكفي في هذا المقام ما يشير إلى ضلالهم وينبه الناس على شرورهم وغيهم وسعيهم للفساد والإفساد، ومن شاء أن يتوسع فليراجع ردود العلماء التفصيلية المطولة عليهم والتي تبين وثنيتهم وسخافتهم وما كان لهم من كيد للإسلام والمسلمين؛ بما جعلهم أداة فعالة للاستعمار والصهيونية العالمية، وممن رد عليهم ونبه على ذلك العلامة الآلوسي المفسر، وشيخ الإسلام

سليم البشري، والإمام محمد عبده، وتلميذه السيد رشيد رضا، وشيخ الجامع الأزهر الشيخ محمد الخضر حسين، والأستاذ محمد فريد وجدي، ولجنة الفتوى بالأزهر الشريف برئاسة مفتي الديار الأسبق الشيخ عبد المجيد سليم، وشيخ الجامع الأزهر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق، وغيرهم كثير.

وكان قد صدر القانون رقم ٢٦٣ لسنة ١٩٦٠م بحظر البهائية في مصر وإلغاء محافلها وتجريم نشاطها، وصدر الحكم من محكمة القضاء الإداري بمجلس الدولة ببطلان زواج البهائي باعتباره مرتدًّا، وأكدت عدم مشروعية هذه الجماعة ومخالفتها للنظام والأمن العام، وأن الدستور لا يحمي المذاهب المبتدعة التي تحاول أن ترقى إلى مصاف الأديان السماوية، والتي لا تعدو أن تكون زندقة وإلحادا.

وعليه فقد ظهر مما سبق أن فرقة البهائية من الفرق المنحرفة عن الإسلام التي يجب أن يحذِّر منها الناس، وعلى الدولة القيام بواجبها تجاه ذلك، والله سبحانه وتعالى أعلم.

۞۞۞

جماعة الأحباش

السؤال

اطلعنا على الطلب الوارد إلينا والمتضمن الاستعلام عن "جماعة الأحباش" وما يتعلق بها من معلومات عنها وعن عقيدتها ومنهجها.

الجواب

جماعة الأحباش منسوبة إلى الشيخ عبد الله بن محمد بن يوسف الهرري، المولود سنة ١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م في مدينة "هَرَر" التابعة لإقليم الحبشة.

وقد حفظ الحبشي القرآن صغيرًا، ودرس جملة من العلوم الشرعية في بلاده؛ كالتفسير والحديث والفقه واللغة، ورحل إلى عدة بلاد؛ كالحجاز والشام، واستقر به المقام في بيروت.

وأتباعه يُسَمَّون تارة بالأحباش، وتارة بأتباع الجمعية أو المشاريعيين؛ نسبة إلى جمعية المشاريع الإسلامية التابعة لهم، ولكن النسبة الأولى هي الأكثر شيوعًا.

وأصل تمركز هذه الطائفة إنما هو في لبنان، ولهم مشاركات كبيرة متعددة في المجتمع اللبناني في مجالات عديدة؛ سياسية وتعليمية وإعلامية واجتماعية.

أما سياسيًّا: فقد ترشح منهم اثنان في البرلمان اللبناني، وفاز أحدهما في بيروت، وهو الدكتور عدنان الطرابلسي، وذلك عام ١٩٩٢م.

وأما تعليميًّا: فقد أنشؤوا مجموعة من المدارس النموذجية لكافة المراحل الدراسية من الروضة إلى الثانوي.

وأما من الناحية الإعلامية: فلهم جملة من المطبوعات المختلفة في التوحيد والفقه والتصوف وغيرها. كما أن لهم مجلة تابعة لهم، وهي: مجلة منار الهدى. وكذلك إذاعة اسمها: (إذاعة نداء الإيمان)، وهي تبث في لبنان وفي خارجها. كما أن لهم عدة مواقع إلكترونية تتبعهم وتنشر أفكارهم وآراءهم بأكثر من لغة، منها الموقع الموجود في الرابط التالي: http://alharary.com/vb، والرابط التالي: http://www.aicp.org/.

وأما من الناحية الاجتماعية: فإن لهم ناديًا تابعًا لهم.

وأما من الناحية الإدارية: فلهم فروع في مختلف المحافظات اللبنانية.

هذا عن نشاطهم داخل الأراضي اللبنانية، وأما خارج لبنان: فإن لهم نشاطات خارجية ومكاتب ثابتة في العديد من البلدان؛ منها: الأردن وأستراليا وأمريكا وروسيا وإنجلترا وفرنسا والسويد وألمانيا والدانمارك وغيرها.

أما عن تمويلهم: فإنهم يقولون: إن تمويلهم ذاتيٌّ مرتكز على اشتراكات الأعضاء وتبرعات المحسنين الذين يزدادون يومًا بعد يوم، هذا بالإضافة إلى مشاريعهم المتعددة؛ كالمدارس والجامعة، بالإضافة إلى سائر المراكز الصحية. ويقولون: إنهم يقيمون مشاريعهم بما يتناسب مع ذلك، فلا يأخذون تمويلا من دولة من الدول، وقد سبق أن نشروا عام ١٩٨٣م كشفًا بأسماء المتبرعين لهم.

وبعض الشانئين لهم يشيع أن لهم تمويلا مشبوهًا، ولكنه لم يأتِ على دعواه هذه بأثارة من علم، وإنما هي محض افتراضات مبنية على مقدمات مضحكة؛ فتارة تكون الماسونية هي مصدر التمويل، وتارة اليهود، وتارة أعداء الإسلام بهدف تعميق الطائفية في المجتمع المسلم. انظر طرفًا من هذا في كتاب: [فرقة الأحباش للشهراني ١/ ١٠٨: ١٢٦، ط. دار عالم الفوائد].

أما فيما يخص اعتقاداتهم وآراءهم وتوجهاتهم، فقد طالعنا جملة مُستَكثَرة من مؤلفاتهم ومطبوعاتهم التي كتبها شيخهم الحبشي، أو كتبها بعض تلاميذه وأتباعه، وطبعت بواسطة دار المشاريع التابعة لهم والتي تُعنى بطبع مؤلفاتهم وكتبهم، وقد استطعنا من خلالها أن نقف على عقيدتهم ومذهبهم الفقهي ومشربهم السلوكي.

فمن كتب الشيخ الحبشي طالعنا:

١- إظهار العقيدة السُّنِّيَّة بشرح العقيدة الطحاوية، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م، ط. دار المشاريع.

٢- بغية الطالب لمعرفة العلم الديني الواجب، الطبعة الثالثة ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م، ط. دار المشاريع.

٣- التحذير الشرعي الواجب (الجزء الأول)، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م، ط. دار المشاريع.

٤- الدليل الشرعي على إثبات عصيان من قاتلهم علي من صحابي وتابعي، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م، ط. دار المشاريع.

٥- الصراط المستقيم، الطبعة التاسعة ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م، ط. دار المشاريع.

٦- صريح البيان في الرد على من خالف القرآن، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م، ط. دار المشاريع.

٧- مختصر عبد الله الهرري: الكافل بعلم الدين الضروري، الطبعة السادسة ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م، ط. دار المشاريع.

٨- المطالب الوفية شرح العقيدة النسفية، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م، ط. دار المشاريع.

٩- المقالات السنية في كشف ضلالات أحمد ابن تيمية، الطبعة الخامسة، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م، ط. دار المشاريع.

ومن كتب أتباعه وتلاميذه طالعنا:

١- التحذير الشرعي ممن خالف أهل السنة، إعداد: قسم الأبحاث والدراسات الإسلامية في جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية. بدون بيانات.

٢- عمرو خالد في ميزان الشريعة، للشيخ أسامة السيد، من تلاميذ الشيخ الحبشي.

٣- القرضاوي في العراء، للشيخ أسامة السيد، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م، ط. دار المشاريع.

٤- القول الفصل المنجي في الرد على حسن قاطرجي، إعداد: جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، ط. دار المشاريع.

٥- النهج السوي في الرد على سيد قطب وتابعه فيصل مولوي، توزيع: جمعية المشاريع.

وخلاصة رأينا فيهم كالآتي:

أما في جانب العقيدة: فقد اطلعنا على عقيدة الشيخ الحبشي من خلال عدة كتب من أهمها: شرحه للعقيدة الطحاوية، وشرحه للعقائد النسفية، وهو في مجمل شرحه لا يخرج عما هو مقرَّر في كتب عقائد أهل السنة من السادة الأشاعرة والماتريدية، ولكنه قد صرح بأشياء هي خلاف المعتمد المُعَوَّل عليه في المذهب، وإن وجد في بعضها من قال برأيه فيها قبله، منها:

١- القول بأن الأنبياء تجوز عليهم الصغائر غير صغائر الخسة. [شرح الطحاوية ص ٥٦، شرح النسفية ص١٣٧].

والصحيح أن الأنبياء معصومون حتى عن المكروهات، كما في حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد. [ص ٢٠٠، ٢٠١، ط. دار السلام].

٢- التصريح بتكفير المعتزلة بدعوى أنهم يقولون: إن العبد يخلق أفعاله، كما في كتابه الصراط المستقيم [ص٦٥، ٦٦] وشرح النسفية [ص٩٦].

قال العلامة الدسوقي في حاشيته على شرح أم البراهين [ص٤٧، ط. دار الطباعة]: "الصحيح عدم كفر المعتزلة؛ لأنهم يقولون: إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية بقوة أودعها الله فيه، وهي القدرة الحادثة التي خلقها فيه" اهـ.

وقال ابن عابدين في حاشيته [٣/ ٤٦، ط. دار الكتب العلمية]: "وقع التصريح بكفر المعتزلة ونحوهم عند البحث معهم في رد مذهبهم بأنه كفر؛

أي: يلزم من قولهم بكذا الكفر، ولا يقتضي ذلك كفرهم؛ لأن لازم المذهب ليس بمذهبهم، وأيضًا فإنهم ما قالوا ذلك إلا لشبهة دليل شرعي على زعمهم، وإن أخطؤوا فيه ولزمهم المحذور" اهـ.

ولكنه أتى واستدرك بعد ذلك في شرح النسفية [ص ٩٧]، وقال: "إذا كفرناهم فلا نعني تكفير كل من ينتسب إلى الاعتزال، إنما نعني: من ثبتت في حقه قضية معينة تقتضي تكفيره" اهـ.

٣- زعمه أن القول بأن الأعراض لا تبقى زمانين، خروج عن العقل وأنه شبيه بقول الملاحدة، وهذه مجازفة عظيمة منه وتهويل؛ فإنه إذا اختار أن الأعراض تبقى زمانين فهو شأنه، وقد سبقه غيره إليه، وذهب الفلاسفة وجمهور المعتزلة إلى بقاء الأعراض سوى الأزمنة والحركات والأصوات، لكن وَصْف القول بأنه لا تبقى زمانين بأنه خلاف المعقول ويشبه قول الملاحدة هو المستشنع.

قال العلامة العضد في "المواقف" [١/ ٤٩٨، ط. دار الجيل]: "ذهب الشيخ الأشعري ومتبعوه من محققي الأشاعرة إلى أن العرض لا يبقى زمانين؛ فالأعراض جملتها غير باقية عندهم، بل هي على التقضي والتجدد، ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله. وتخصيص كل من الآحاد المنقضية والمتجددة بوقته الذي وجد فيه إنما هو للقادر المختار؛ فإنه يخصص بمجرد إرادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه، وإن كان يمكن له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده. وإنما ذهبوا إلى ذلك؛ لأنهم قالوا بأن السبب المحوج إلى المؤثر هو الحدوث، فلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع؛ بحيث لو جاز عليه

العدم -تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا- لما ضر عدمه في وجوده. فدفعوا ذلك بأن شرط بقاء الجوهر هو العرض، ولما كان هو متجددًا محتاجًا إلى المؤثر دائمًا كان الجوهر أيضًا حال بقائه محتاجًا إلى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه إليه، فلا استغناء أصلا، ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة". اهـ.

٤- ومنها إجازته نقد الصحابة فيما أخطؤوا فيه، وتعريضه بمعاوية -رضي الله عنهم جميعًا-. يراجع: [شرح الطحاوية ص ٢١٣: ٢١٥، وبنحوه في شرح النسفية ص١٤٨، ١٤٩. كما أَلَّف كتابًا مفردًا سماه: "الدليل الشرعي على إثبات عصيان مَن قاتلهم عليٌّ من صحابي وتابعي"].

والمتقرر عند أهل الحق أن أمير المؤمنين عليًّا -رضي الله عنه- كان هو المصيب وأن مقاتليه هم من كانوا على الخطأ، لكنهم مع ذلك نَصُّوا أيضًا على لزوم الإمساك عما شجر بين الصحابة وعدم الخوض فيما كان بينهم بما يمس شخوصهم الكريمة أو يطعن فيها أو يَنسب النقص لآحادهم، وأنهم قد أفضَوا إلى ما قَدَّموا، وأن الداخل بينهم كالصعلوك الداخل ليحاكِم الملوك.

وقد روى أحمد في فضائل الصحابة [٢/ ٩١٠، ط. مؤسسة الرسالة] عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه قال: "لا تَسُبُّوا أصحابَ محمدٍ، فإنَّ الله عَزّ وجَلَّ قد أَمَرَ بالاستِغفارِ لَهُم، وهو يَعلَمُ أَنَّهُم سيقْتتلونَ ويُحدِثون".

وروى الخلال في كتاب السنة [٢/ ٤٦١، ط. دار الراية] عن عمر بن عبد العزيز أنه كان إذا سُئل عن صفين والجمل، قال: "أَمرٌ أخرج الله يَدي منه، لا أُدخِل لساني فيه".

وقال الإمام الأشعري في الإبانة [ص٢٦٠، ط. دار الأنصار]: "أما ما جرى من علي والزبير وعائشة -رضي الله عنهم أجمعين-، فإنما كان على تأويل واجتهاد، وعليٌّ الإمام، وكلهم من أهل الاجتهاد، وقد شهد لهم النبي -صلى الله عليه وسلم- بالجنة والشهادة، فدَلَّ على أنهم كلهم كانوا على حق في اجتهادهم، وكذلك ما جرى بين سيدنا علي ومعاوية -رضي الله عنهما-، فدل على تأويل واجتهاد. وكل الصحابة أئمة مأمونون غير متهمين في الدين، وقد أثنى الله ورسوله على جميعهم، وتعبدنا بتوقيرهم وتعظيمهم وموالاتهم والتبري من كل من ينقص أحدًا منهم -رضي الله عنهم أجمعين-". اهـ.

وقيل لأحمد بن حنبل كما في مناقبه لابن الجوزي [ص٢٢١، ط. هجر]: "يا أبا عبد الله، ما تقول فيما كان بين عليٍّ ومعاوية؟ فقال: ما أقول فيهم إلا الحسنى".

قال المروذي: وسمعت أبا عبد الله -يعني: الإمام أحمد- وذكر له أصحاب رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فقال: رحمهم الله أجمعين، ومعاوية وعمرو بن العاص وأبو موسى الأشعري والمغيرة كلهم وصفهم الله تعالى في كتابه، فقال: ﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾[الفتح: ٢٩]"اهـ.

وقال الإمام النووي في شرح مسلم [١٨/ ١١، ط. دار إحياء التراث العربي] عند شرح قوله صلى الله عليه وسلم: «**إذا تواجه المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار**»: "واعلم أن الدماء التي جرت بين الصحابة -رضي الله عنهم- ليست بداخلة في هذا الوعيد، ومذهب أهل السنة والحق إحسان الظن بهم والإمساك عما شجر بينهم، وتأويل قتالهم وأنهم مجتهدون متأولون

لم يقصدوا معصية ولا محض الدنيا، بل اعتقد كل فريق أنه المحق ومخالفه باغ فوجب عليه قتاله ليرجع إلى أمر الله، وكان بعضهم مصيبًا، وبعضهم مخطئًا معذورًا في الخطأ؛ لأنه لاجتهادٍ، والمجتهد إذا أخطأ لا إثم عليه. وكان علي -رضي الله عنه- هو المحق المصيب في تلك الحروب. هذا مذهب أهل السنة. وكانت القضايا مشتبهة؛ حتى إن جماعة من الصحابة تحيروا فيها فاعتزلوا الطائفتين ولم يقاتلوا ولم يتيقنوا الصواب، ثم تأخروا عن مساعدته منهم". اهـ.

وأمَّا في خصوص سيدنا معاوية -رضي الله عنه-، فهو من كُتَّاب الوحي، وقد ألَّف إمام متأخري الشافعية العلامة المُحَقِّق ابن حجر الهيتمي كتابًا سماه: "تطهير الجنان واللسان عن الخوض والتفوه بثلب معاوية بن أبي سفيان"، وكذلك ألَّف شارح العقائد النسفية الشيخ عبد العزيز الفرهاري كتابًا سماه: "الناهية عن طعن أمير المؤمنين معاوية".

أما في جانب الفروع: فالشيخ عبد الله الحبشي متمذهب بالمذهب الشافعي، وقد ألَّف مختصرًا اسمه "مختصر عبد الله الهرري الكافل بعلم الدين الضروري" ضَمَّنه جملة من مسائل الاعتقاد ومسائل فقهية من الطهارة إلى الحج وشيئًا من أحكام المعاملات، ثم تكلم عن معاصي القلب والجوارح. وهو مختصر من كتاب "سلم التوفيق" للشيخ عبد الله بن الحسين الحضرمي.

وقد شرحه الشيخ الهرري بكتاب سماه "بغية الطالب إلى معرفة العلم الديني الواجب" توسع فيه في شرح مسائل المتن ودَلَّل عليها.

وأما في جانب السلوك: فقد جاء في ترجمته المنشورة في أوائل بعض كتبه؛ ومنها: [المطالب الوفية ص ١٢، ١٤] أنه قد أخذ الإجازة بالطريقة الرفاعية من الشيخ عبد الرحمن السبسبي الحموي، والشيخ طاهر الكيالي الحمصي، والإجازة بالطريقة القادرية من الشيخ أحمد العربيني والشيخ الطيب الدمشقي وغيرهما -رحمهم الله تعالى-، كما أخذ الطريقة النقشبندية العلية من الشيخ عبد الغفور الأفغاني النقشبندي. والمُتَناقَل أن الشيخ الهرري يبايع أتباعه على الطريقة الرفاعية.

وفي كتاب "التحذير الشرعي ممن خالف أهل السنة" للشيخ الحبشي ص ٧٦ جاء قوله: "أَنْ يعامل العبد ربه معاملة صافية هذا هو التصوف. أما هؤلاء الذين عندهم التصوف هو الأناشيد وحمل المسبحة، وقال فلان كذا وقال فلان كذا، فهؤلاء كسالى يدعون التصوف ولا يعملون بطريقة أولئك -يعني الصوفية المستقيمين- كالجنيد". اهـ.

وقد جاء في بعض كتبه نقد ما يتردد عن بعض غلاة المنسوبين للتصوف من أقوال وأفعال واعتقادات تضاد الشرع الشريف؛ كإنكاره عقيدة الحلول والوحدة المطلقة [التحذير الشرعي الواجب ١/ ١٥، ٢١]، وكإنكاره القول بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- مخلوق من نور الله [التحذير الشرعي الواجب ص ٢٨]، وكإنكاره قول من قال من جهلة المتصوفة: إن الأولياء والخواص لا حاجة لهم إلى علم الدين ولا إلى النصوص الشرعية، بل يكفيهم الإلهامات والفيوضات. [التحذير الشرعي الواجب ١/ ١٧٠].

وكتحذيره من قول جهلة المتصوفة الذين لا يراعون الشريعة، وإذا عارضهم معارض فيما يخالفون فيه الشرع، قالوا: أنتم أهل الظاهر ونحن أهل الباطن لا نتفق. [التحذير الشرعي الواجب ١/ ١٩٤].

وكتحذيره مما أحدثه بعض شاذلية فاس من حذف اللام والاقتصار على الألف والهاء في لفظ الجلالة عند الذكر. [التحذير الشرعي الواجب ١/ ١٧٥، ١٧٦].

وكتحذيره من الشاذلية اليشرطية لما ثبت عنهم عنده من ارتكابهم ما يخالف الشرع والدين. [التحذير الشرعي الواجب ص ١٤٤- ١٤٨، التحذير الشرعي ممن خالف أهل السنة ص ٨٩، ٩٠].

وقد رد على الحبشي وأتباعه كثير من الناس وانتقدوهم في مسائل عديدة، وقد طالعنا عددًا من هذه المؤلفات، وهي:

١- الحبشي شذوذه وأخطاؤه، عبد الرحمن محمد سعيد دمشقية (منشور على شبكة المعلومات الدولية).

٢- دراسة نقدية في عقيدة الأحباش الهررية، تأليف: محمد حسن بخيت، ومحمد مصطفى الجدي، وهي رسالة ماجستير بقسم العقيدة بكلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية بغزة بفلسطين، منشورة بمجلة الجامعة الإسلامية- سلسلة الدراسات الإنسانية- المجلد الثامن عشر، العدد الثاني- يونيو ٢٠١٠م.

٣- الرد على عبد الله الحبشي، لعبد الله محمد الشامي، ط. دار الاطلاع.

٤- فتاوى معاصرة، للدكتور يوسف القرضاوي ٣/ ٦٩٣- ٧١٠، ط. دار القلم للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ٢٠٠٢م.

٥- فرقة الأحباش نشأتها، عقائدها، آثارها، للدكتور سعد بن علي الشهراني، ط. دار عالم الفوائد بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٦- المقالات السنيَّة في كشف ضلالات الفرقة الحبشية، لأبي صُهَيب عبد العزيز بن صهيب المالكي (منشور على شبكة المعلومات الدولية).

٧- موسوعة أهل السنة في نقد أصول فرقة الأحباش ومن وافقهم في أصولهم، لعبد الرحمن دمشقية، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، ط. مكتبة الشقري.

وبعد الاطلاع على هذه الكتب وجدنا أن المسائل المنتقدة على الأحباش تنقسم إلى مسائل عقدية، ومسائل فقهية:

أما المسائل العقدية المنتقدة على الأحباش، فبتتبع كتب الردود عليهم ظهر لنا أن المنتقَد في الحقيقة ليس هو الحبشي وأتباعه، بل المقصود بالنقد هو مذهب أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية من حيث هو؛ والاسم والصورة هو نقد الأحباش؛ ومن تصفح هذه المسائل المنتقدة علم ذلك، من ذلك: أن معرفة الله هي أول واجب، ونقد عدم قول الأحباش بتقسيم التوحيد الثلاثي إلى ربوبية وألوهية وأسماء وصفات وذمهم له، وتأويل ما ظاهره التشبيه من الصفات، وتعريف الإيمان، وعدم تأثير الأسباب بنفسها، وغيرها من المسائل التي سلك فيها بعض الناس من المنتسبين للسلف الصالح زورًا مسلكًا مباينًا للمسلك الذي ارتضته جماهير الأمة.

وأما المسائل الفقهية المنتقدة على الأحباش، فهي منصوص عليها في كتب الفروع المذهبية وقد اختارها الحبشي وقال بها، ولكن المنتقِد له لم يفهم كلامه على وجهه فحرَّفه وزوَّره، أو فهمه واستغربه؛ لأنه يخالف ما عرفه وألفه فأنكره، وفي كلا الحالين فإنه لا يمكن الاعتراض على الحبشي أو تضليله بمجرد اختياره رأيًا فقهيًّا قد سبقه إليه، أو قال به غيره من العلماء السابقين؛ إذ لا يعترض بمذهب على مذهب، كما أنه لا ينكر المختلف فيه وإنما ينكر المتفق عليه. وحتى لو كان شيء من هذه الآراء فيه تفرد وغرابة فليس ذلك أيضًا موجبًا للتبديع والتضليل؛ إذ المسائل الفرعية غايتها أن يكون المرء فيها مخطئًا فينبه.

ومن هذه الآراء:

١- مسألة جواز التوسل بالأنبياء والصالحين.

ورأي الحبشي فيها موافق لرأي جمهور العلماء، والمنكِر عليه هو الشاذ؛ قال شيخ الإسلام العلامة تقي الدين السبكي في شفاء السقام [ص ١١٩، ط. حيدر آباد الدكن]: "اعلم أنه يجوز ويحسن التوسل والاستعانة والتشفع بالنبي -صلى الله عليه وآله وسلم- إلى ربه سبحانه وتعالى، وجواز ذلك وحُسْنُه من الأمور المعلومة لكل ذي دين، المعروفة من فعل الأنبياء والمرسلين، وسير السلف الصالحين والعلماء والعوام من المسلمين، ولم ينكر أحد ذلك من أهل الأديان ولا سمع به في زمن من الأزمان، حتى جاء ابن تيمية فتكلم في ذلك بكلام يلبس فيه على الضعفاء الأغمار، وابتدع ما لم يسبق إليه في سائر الأعصار". اهـ.

وقال العلامة الكوثري في مقالاته [ص٣٤٠، ط. المكتبة التوفيقية]: "وعلى التوسل بالأنبياء والصالحين أحياءً وأمواتًا جرت الأمة طبقة فطبقة". اهـ.

٢- مسألة جواز التبرك بالصالحين.

ورأيه فيها أيضًا هو ما ذهب إليه العلماء سلفًا وخلفًا، ومستندهم في ذلك أمور منها:

ما رواه مسلم عن عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- أن الناس نزلوا مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على الحِجْر -أرض ثمود- فاستقوا من آبارها، وعجنوا به العجين، فأمرهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن يهريقوا ما استقوا، ويعلفوا الإبل العجين، وأمرهم أن يستقوا من البئر التي كانت تردها الناقة.

قال الإمام النووي في شرح مسلم [١٨/ ١١٢، ط. دار إحياء التراث العربي]: "وفي هذا الحديث فوائد:... منها: مجانبة آبار الظالمين والتبرك بآبار الصالحين". اهـ.

وقال القرطبي في تفسيره [١٠/ ٤٧، ط. دار الكتب المصرية] بعد أن ذكر ذلك الحديث: "أمره صلى الله عليه وسلم أن يستقوا من بئر الناقة دليل على التبرك بآثار الأنبياء والصالحين، وإن تقادمت أعصارهم وخفيت آثارهم، كما أن في الأول دليلا على بغض أهل الفساد وذم ديارهم وآثارهم. هذا وإن كان التحقيق أن الجمادات غير مؤاخذات، لكن المَقْرُون بالمحبوب محبوب، والمقرون بالمكروه المبغوض مبغوض"اهـ.

وكذلك ما رواه الطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب عن ابن عمر -رضي الله عنهما- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كان يبعث إلى المطاهر، فيؤتى بالماء، فيشربه، يرجو بركة أيدي المسلمين، وهو دال على جواز تبرك الفاضل بالمفضول، وبالأَولى جواز تبرك المفضول بالفاضل. والحديث صَحَّحه العلامة المُناوي في التيسير بشرح الجامع الصغير [٢/ ٢٦٩، ط. مكتبة الإمام الشافعي بالرياض]، وقال فيه شارحًا له: "(كان يبعث إلى المطاهر) جمع مَطهرة -بفتح الميم- كل إناء يتطهر منه، والمراد هنا: نحو الحياض والفساقي المعدة للوضوء (فيؤتى) إليه (بالماء) منها (فيشربه) يفعل ذلك (يرجو به بركة أيدي المسلمين) أي: يؤمل حصول بركة أيدي المؤمنين الذين تطهروا من ذلك الماء، وهذا شرف عظيم للمتطهرين". اهـ.

٣- مسألة الاستغاثة بالأنبياء والأولياء والصالحين. وكلامه فيها مبثوث في كتابه [المقالات السنية ص ٢٣٢: ٣٠٨].

وليس ذلك محلا للنقد أو التضليل أو التكفير؛ والاستغاثة من حيث هي استغاثة لا يمكن إطلاق منعها؛ وإلا كانت استغاثة المظلوم بمن يرفع عنه الظلم ممنوعة، بل ولكان طلب المريض للطبيب ممنوعًا، فإن قيل: إن الاستغاثة الشركية الممنوعة هي الاستغاثة بالأموات والغائبين، لم يصح؛ لأنه يلزم منه أن تكون الاستغاثة تارة شركًا وتارة غير شرك، والمسألة برمتها داخلة في دائرة التسبب، وعليه فإن الصواب الذي لا ينبغي غيره أن يكون مناط المنع من عدمه في هذا الباب هو اعتقاد المستغيث في المستغاث به أنه

يؤثر بذاته استقلالا فيما يستعان به فيه، وإن كان ذلك كذلك فلا فرق حينئذٍ بين أن يكون المستغاث به نبيًّا أو غيره حيًّا أو ميتًا، وهذه الاعتقادات الباطلة هي ما ننزه عنه عوام المسلمين فضلا عن علمائهم ومشايخهم، وهذا هو ما قرره شيوخ الإسلام وأئمة الدين.

ومن هذا ما جاء في فتاوى العلامة الشهاب الرملي [٤/ ٣٨٣، ط. المكتبة الإسلامية] أنه: "سئل عما يقع من العامة من قولهم عند الشدائد: يا شيخ فلان! يا رسول الله! ونحو ذلك من الاستغاثة بالأنبياء والمرسلين والأولياء والعلماء والصالحين، فهل ذلك جائز أم لا؟ وهل للرسل والأنبياء والأولياء والصالحين والمشايخ إغاثة بعد موتهم؟ وماذا يرجح ذلك؟

فأجاب بأن الاستغاثة بالأنبياء والمرسلين والأولياء والعلماء والصالحين جائزة وللرسل والأنبياء والأولياء والصالحين إغاثة بعد موتهم؛ لأن معجزة الأنبياء وكرامات الأولياء لا تنقطع بموتهم؛ أما الأنبياء: لأنهم أحياء في قبورهم يصلون ويحجون كما وردت به الأخبار وتكون الإغاثة منهم معجزة لهم. والشهداء أيضًا أحياء شوهدوا نهارًا جهارًا يقاتلون الكفار. وأما الأولياء: فهي كرامة لهم؛ فإن أهل الحق على أنه يقع من الأولياء بقصد وبغير قصد أمور خارقة للعادة يجريها الله تعالى بسببهم، والدليل على جوازها أنها أمور ممكنة لا يلزم من جواز وقوعها محال، وكل ما هذا شأنه فهو جائز الوقوع، وعلى الوقوع قصة مريم ورزقها الآتي من عند الله على ما نطق به التنزيل، وقصة أبي بكر وأضيافه كما في الصحيح، وجريان النيل بكتاب عمر، ورؤيته وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند، حتى قال لأمير الجيش: يا

سارية الجبل، محذرًا له من وراء الجبل لكمين العدو هناك وسماع سارية كلامه وبينهما مسافة شهرين، وشرب خالد السم من غير تضرر به. وقد جرت خوارق على أيدي الصحابة والتابعين ومن بعدهم لا يمكن إنكارها لتواتر مجموعها، وبالجملة ما جاز أن يكون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي، لا فارق بينهما إلا التحدي"اهـ.

٤- عدم تكفير تارك الصلاة غير الجاحد.

وهذا القول هو مذهب الجمهور؛ قال الإمام النووي في المجموع [٣/ ١٨، ١٩، ط. المنيرية]: "(فرع) في مذاهب العلماء فيمن ترك الصلاة تكاسلا مع اعتقاده وجوبها: فمذهبنا المشهور ما سبق أنه يقتل حدًّا ولا يكفر، وبه قال مالك والأكثرون من السلف والخلف... ولم يزل المسلمون يورثون تارك الصلاة ويورثون عنه، ولو كان كافرًا لم يغفر له ولم يرث ولم يورث". اهـ.

٥- جواز التعامل بالربا في دار الحرب.

وهو مذهب الحنفية؛ قال السرخسي في المبسوط [٢٢/ ١٣١، ط. دار المعرفة]: "الربا لا يجري بين المسلم والحربي في دار الحرب عن أبي حنيفة ومحمد -رحمهما الله- خلافًا لأبي يوسف -رحمه الله-، والعقود الفاسدة كلها في معنى الربا". اهـ.

٦- كراهة تعطر المرأة خارج بيتها إن لم تقصد التعرض للرجال.

وقد استدل الحبشي لهذا الرأي وأطال في تقريره في كتابه [صريح البيان، ص ٣٣٧: ٣٥١]، وخلاصته أن حديث: "**أيما امرأة استعطرت فمَرَّت على قوم**

ليجدوا ريحها فهي زانية» مُعَلَّلٌ بما ذُكِر فيه من قصد استمالة قلوب الرجال، فلا يكون المنع فيه لمجرد التعطر، فاللام فيه للتعليل وليست لام العاقبة، وهو ظاهر كلام بعض شراح الحديث كالمناوي في فيض القدير [٣/ ١٤٧، ط. المكتبة التجارية الكبرى]؛ حيث قال: "((**أيما امرأة استعطرت**)) أي: استعملت العطر؛ أي: الطيب، يعني ما يظهر ريحه منه ((**ثم خرجت**)) من بيتها ((**فمرت على قوم**)) من الأجانب ((**ليجدوا ريحها**)) أي: بقصد ذلك ((**فهي زانية**)) أي: كالزانية في حصول الإثم وإن تفاوت؛ لأن فاعل السبب كفاعل المسبب". اهـ.

٧- عدم وجوب أعمال المنزل على الزوجة.

وهذا مذهب جماعة من المالكية منهم ابن القاسم وابن الماجشون وأصبغ، وهو مذهب الشافعية والحنابلة. انظر: [فتاوى عليش ٢/ ٨٥، ط. دار المعرفة، المهذب للشيرازي ٢/ ٤٨٢، ط. دار الكتب العلمية، حاشية الشرواني على تحفة المحتاج ٨/ ٣٠٤، ٣٠٥، ط. دار إحياء التراث العربي، كشاف القناع ٥/ ١٩٥، ط. دار الكتب العلمية]؛ قال ابن قدامة في المغني [٧/ ٢٢٥، ط. دار إحياء التراث العربي]: "وليس على المرأة خدمة زوجها، من العجن والخبز والطبخ وأشباهه. نص عليه أحمد... ولنا: أن المعقود عليه من جهتها الاستمتاع، فلا يلزمها غيره؛ كسقي دوابه، وحصاد زرعه. فأما قسم النبي -صلى الله عليه وسلم- بين علي وفاطمة، فعلى ما تليق به الأخلاق المرضية ومجرى العادة لا على سبيل الإيجاب، كما قد روي عن أسماء بنت أبي بكر أنها كانت تقوم بفرس الزبير وتلتقط له النوى وتحمله على رأسها، ولم يكن ذلك واجبًا عليها، ولهذا لا يجب على الزوج القيام بمصالح خارج

البيت ولا الزيادة على ما يجب لها من النفقة والكسوة، ولكن الأولى لها فعل ما جرت العادة بقيامها به؛ لأنه العادة، ولا تصلح الحال إلا به، ولا تنتظم المعيشة بدونه". اهـ.

٨- عدم تحريم الاختلاط بين الجنسين إذا لم يكن ثَمَّ تلاصق وتضام.

وكلامه في هذه المسألة في كتابه [صريح البيان ص ٣٢٩- ٣٣٦] كلامٌ حَسَنٌ منضبط معتدل؛ حيث لم يجعل مجرد اجتماع رجل وامرأة اختلاطًا محرمًا ما دام انتفى عن هذا الاجتماع أيُّ معنىً آخر مُحَرَّم أو ممنوع مثل التلامس أو الخلوة، أو تَكَشُّف المرأة وعدم حجابها، وأورد ما يؤيد كلامه من السنة ومن كلام الفقهاء؛ فلا موجب لتخطئته فيه إلا أن يكون تغليب الهوى والأوهام أو الأعراف الخاصة ببلد أو بقوم على أحكام الشرع الشريف.

٩- جواز مصافحة الأجنبية إذا كان ثَم حائل.

وهذا الرأي هو المذكور في كلام السادة الشافعية؛ حيث منعوا من مصافحة الرجل للمرأة الأجنبية إلا بشرطين: أمن الفتنة، ووجود حائل إذا دعت الحاجة؛ جاء في المنهاج وشرحه للعلامة الرملي [٦/ ١٩١، ١٩٢، ط. دار الفكر]: "ويجوز للرجل دَلْكُ فخذ الرجل بشرط حائل وأمن فتنة، وأُخِذ منه حِلُّ مصافحة الأجنبية مع ذينك؛ وأفهم تخصيصُه الحل معهما بالمصافحة حرمةَ مس غير وجهها وكفيها من وراء حائل ولو مع أمن الفتنة وعدم الشهوة".

١٠- القول بالبدعة الحسنة.

وكلامه في هذه المسألة موجود في كتابه [صريح البيان، ص ١٧٣] وما بعدها، وينقل فيه نقلا مطولا من كتاب "إتقان الصنعة في تحقيق معنى البدعة" للعلامة السيد عبد الله بن الصديق الغماري -رحمه الله تعالى-.

والتحقيق: أن البدعة تطرأ عليها الأحكام الشرعية الخمسة، وإليه ذهب معظم العلماء وجمهورهم، ويشهد له ما رواه مالك في الموطأ من قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب -رضي الله عنهما- في جمع الناس على قارئ واحد في قيام رمضان: "نِعمَت البدعة هذه"، قال ابن عبد البر في الاستذكار [٢/ ٦٧، ط. دار الكتب العلمية]: "البدعة في لسان العرب: اختراع ما لم يكن وابتداؤه. فما كان من ذلك في الدين خلافًا للسنة التي مضى عليها العمل، فتلك بدعة لا خير فيها وواجبٌ ذمها والنهي عنها والأمر باجتنابها وهجران مبتدعها إذا تبين له سوء مذهبه، وما كان من بدعة لا تخالف أصل الشريعة والسنة فتلك نعمت البدعة، كما قال عمر؛ لأن أصل ما فعله سُنّة". اهـ.

وقال الإمام ابن عبد السلام في قواعد الأحكام [ص ٢٠٤، ط. دار الكتب العلمية]: "البدعة: فعل ما لم يُعهَد في عصر رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، وهي منقسمة إلى: بدعة واجبة، وبدعة محرمة، وبدعة مندوبة، وبدعة مكروهة، وبدعة مباحة، والطريق في معرفة ذلك: أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة، فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة، وإن دخلت في قواعد التحريم فهي محرمة، وإن دخلت في قواعد المندوب فهي مندوبة، وإن دخلت في قواعد المكروه فهي مكروهة، وإن دخلت في قواعد المباح فهي مباحة". اهـ.

ومن أشهر المسائل التي شُنِّعَ بها على الأحباش: ما نسب إلى شيخهم الحبشي من أنه لا زكاة في الأثمان من غير الذهب والفضة.

وبمراجعة كتبه، وجدناه يقول في كتابه [بغية الطالب ص ٢٠٧]: "وأما غير الذهب والفضة من الأثمان فلا زكاة فيه عند الإمام الشافعي ومالك -رضي الله عنهما-، وتجب عند الإمام أبي حنيفة، فهذه العملة المستعملة في هذا العصر لا تجب فيها الزكاة عند الإمامين الشافعي ومالك، وتجب عند أبي حنيفة؛ لأنها تروج رواج الذهب والفضة، فمن أخذ بمذهب الإمامين الأولين، فلم يزك هذه العملة التي لا يستعملها في التجارة فلا يعترض عليه، ومن أخذ بمذهب أبي حنيفة فزكاها أخذ بالاحتياط". اهـ.

وقال فيه أيضًا [ص٢١٦]: "لا زكاة في الأثمان من غير الذهب والفضة؛ لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يذكر زكاة غيرهما، ولا يُنظَر إلى رواج الثمن الذي هو من غيرهما بالتعامل بين الناس عند الإمام الشافعي". اهـ.

وبنحو هذا في كتابه [صريح البيان، ص ٢٥٩، ٢٦٠]، وفيه أيضًا قوله: "أما من قَلَّب هذه العملة الورقية في البيع والشراء لغرض الربح فهذا تجارة، فيقوَّم ما عنده آخر الحول، فإن بلغ قيمته بأحد النقدين نصابًا أخرج زكاة التجارة. ومذهب الحنفية أن الفلوس إن كانت أثمانًا رائجة أو سلعًا للتجارة ففيها زكاة، كذا في الشرنبلالية". اهـ.

وهذا القول وإن لم يُفتِ به أو يختاره جمهور العلماء المعاصرين، إلا أنه وجد من سبق الحبشي إلى القول به، ومن ذلك ما جاء في فتاوى الشيخ عليش المالكي [١/ ١٦٤، ١٦٥]: "ما قولكم في الكاغد الذي فيه ختم

السلطان ويتعامل به كالدراهم والدنانير؟ هل يزكى زكاة العين أو العرض أو لا زكاة فيه؟

فأجبت بما نصه: الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله، لا زكاة فيه؛ لانحصارها في النعم وأصناف مخصوصة من الحبوب والثمار والذهب والفضة، ومنها قيمة عرض المدير وثمن عرض المحتكر، والمذكور ليس داخلا في شيء منها. ويقرب لك ذلك أن الفلوس النحاس المختومة بختم السلطان المتعامل بها لا زكاة في عينها؛ لخروجها عن ذلك. قال في المدونة: ومن حال الحول على فلوس عنده قيمتها مائتا درهم فلا زكاة عليه فيها، إلا أن يكون مديرًا، فيقوِّمها كالعروض. انتهى.

وفي الطراز بعد أن ذكر عن أبي حنيفة والشافعي وجوب الزكاة في عينها واتفاقهما على تعلقها بقيمتها وعن الشافعي قولين في إخراج عينها. قال: والمذهب أنها لا تجب في عينها؛ إذ لا خلاف أنه لا يعتبر وزنها ولا عددها، وإنما المعتبر قيمتها، فلو وجبت في عينها لاعتبر النصاب من عينها ومبلغها لا من قيمتها، كما في عين الورق والذهب والحبوب والثمار، فلما انقطع تعلقها بعينها جرت على حكم جنسها من النحاس والحديد وشبهه، والله سبحانه وتعالى أعلم، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وسلم". اهـ.

ونقل بعض أتباعه عن [حاشية الترمسي على شرح المقدمة الحضرمية -أنه ذكر فيها- ٤/ ٢٩] أن شيخ الإسلام شمس الدين الأنبابي قال في جواب لسؤال رُفِع إليه: "الورقة المذكورة -أي: العملة الورقية- يصح البيع والشراء بها؛ لأنها ذات قيمة، وما مُلِك منها بنية التجارة عرَضُ تجارة تجب زكاتها

في قيمتها بشروطها المعلومة، ولا زكاة في عينها؛ لأنها ليست من الأعيان الزكوية. والله أعلم"اهـ.

والمقصود بهذا العرض ليس نصرة هذا القول، بل بيان أنه وإن أعرض عنه جل المعاصرين، إلا أنه لم يخترعه الحبشي من عند نفسه أو يرد به هدم الدين، أو الاستهانة بركن الزكاة أو الغش والخداع كما اتهمه بعض من رد عليه. انظر: [موسوعة أهل السنة في نقد فرقة الأحباش ٢/ ٩٢١، ط. مكتبة الشقري].

وقد ألصقت بالحبشي وأتباعه مجموعة من التُّهَم لم يذكر قائلها عليها دليلا معتبرًا أو يسند الأخبار المتعلقة بها عن أحد معلوم أو معتبر، بل هي من قبيل: "حدثني بعض الإخوة"، و"قال بعض الثقات"، أو من قبيل لزوم ما لا يلزم، مما لا يمكن لمسلم تَقِيٍّ أن يُوَرِّط نفسه في الخوض فيه وتحمل تبعته وإثمه بين يدي الله، وقد روى أبو داود عن ابن عمر -رضي الله عنهما- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «**مَن خاصم في باطل وهو يعلمه، لم يزل في سخط الله حتى ينزع عنه، ومن قال في مؤمن ما ليس فيه أسكنه الله ردغة الخبال حتى يخرج مما قال**»، وجاء في حديث آخر رواه ابن ماجه: أن ردغة الخبال هي: عصارة أهل النار والعياذ بالله تعالى؛ ومن هذه التهم:

١- اتهام الشيخ الحبشي أنه من يهود الفلاشا -وهم اليهود الذين من أصل أثيوبي-، وأن مجيئه إلى لبنان قد كان بالتواطؤ مع اليهود؛ وذلك لمجرد أنه جاء في ترجمته أنه رحل من المدينة المنورة إلى بيت المقدس في أواخر العقد الخامس من القرن العشرين، ومنه توجه إلى دمشق.

٢- أن تاريخ الهرري في بلاده قائم على التكفير، وأنه تعاون مع حاكم هرر ضد جمعيات تحفيظ القرآن هناك سنة ١٩٤٠م بدون وجه حق؛ ثم يذكرون أنه حارب هذه الجمعية؛ لأنها كانت تنشر أفكارًا وهابية!! انظر: [فرقة الأحباش للشهراني ٢/ ١٢٣٩].

٣- أن الأحباش يسوغون الحكم بغير ما أنزل الله، وأنهم يقفون مدافعين وبشراسة عن المحكمين للقوانين الوضعية البشرية بدلا عن الشريعة الإلهية. انظر: [فتوى اللجنة الدائمة بالسعودية نقلها الشهراني في كتابه: فرقة الأحباش ٢/ ١٢٤١]. وهذه التهمة الشنيعة نسبت إليهم؛ لأنهم يقولون: إن الحكم بغير ما أنزل الله كفر دون كفر، كما ورد عن ابن عباس -رضي الله عنهما- في الأثر المشهور.

٤- أن الأحباش يخرجون في بلاد الكفر مع النساء الكافرات فيزنون بهن نكاية في دينهن. انظر: [فرقة الأحباش للشهراني ٢/ ١٢١٨؛ حيث قال فيه: أخبرني بعض الإخوة في الدانمارك، وذَكَرَ ذلك].

٥- أن الأحباش يقولون: إن الأرض مسطحة، ولم نجد تصريحًا واحدًا من أحد منهم بذلك، بل خصومهم يلزمونهم بهذا لأجل قولهم في جهة القبلة في أمريكا، وأنها إلى الجنوب الشرقي لا إلى الشمال الشرقي.

وليس هذا هو ما استندوا إليه، بل مستندهم في هذا أشياء أخر منها: أن مقابر المسلمين القديمة كمقبرة "سكرامنتو" بكاليفورنيا القديمة التي يرجع دفن موتى المسلمين فيها إلى ما قبل عام ١٩٣٧م ومقبرة "تورو" في مقاطعة نوفاسكوتيا الكندية التي يرجع دفنهم فيها إلى ما قبل خمسين سنة شاهد على

أن المسلمين كانوا يتوجهون إلى الجنوب الشرقي، ويستندون إلى فتوى صدرت من شيخ الأزهر الأسبق فضيلة الإمام الأكبر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق -رحمه الله تعالى- سنة ١٩٩٤م تؤيد رأيهم في اتجاه القبلة.

٦- أن الأحباش يمارسون السحر، اتهمهم بهذا عبد الرحمن دمشقية في كتابه: "الحبشي شذوذه وأخطاؤه" [ص٥١، ٥٢]. ولم يأت ببينة على قوله إلا حكاية عن امرأة مجهولة وفيها أنها أخذت حبوبًا من بعض المنتسبين إليهم تساعدها على دفع الوساوس، وأن عنده -أي: دمشقية- أوراقًا يوزعها الأحباش هي من أوراق السحر. وليس بمثل هذه الحجج يوصم دين الإنسان فضلا عن الطوائف والجماعات، والحكاية التي ساقها رواتها مجاهيل، ولعل هذه الحبوب هي من جنس الحبوب المضادة للاكتئاب والتي يعالج بها الأطباء النفسيون مرضاهم المصابين بداء الوسوسة، ولعل أوراق السحر التي يذكرها هي من قبيل الأوفاق أو التمائم القرآنية، وهو لم يرفق أي صورة منها بكتابه مع حرصه الشديد على تتبعهم في الصغيرة والكبيرة، والعجيب أنه يثبت لهم هذه التهمة وبعدها بأسطر ينقل إنكار ذلك عن أحد شيوخهم وهو أسامة السيد، وأنه قال: "لو كنا نتعاطى السحر لكان المُنكِر علينا أول المتأثرين بسحرنا".

أمَّا المؤاخذات والملاحظات التي يمكن رصدها وتوجيهها إلى هذه الطائفة، فهي كالآتي:

تسرعهم في التكفير والتضليل والتفسيق والهجوم على مخالفيهم في مسائل:

من ذلك:

١- ما نسب إليهم من تكفيرهم عز الدين بليق والقول بالتفريق بينه وبين زوجته[١]، وذلك بسبب نفيه لنبوة سيدنا آدم على نبينا وعليه الصلاة والسلام.

ونبوة آدم مقطوع بها، دل عليها القرآن والسنة والإجماع؛ قال العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية [ص ٨٧]: "أما نبوة آدم عليه السلام: فبالكتاب الدال على أنه قد أمر ونهى، مع القطع بأنه لم يكن في زمنه نبي آخر، فهو بالوحي لا غير، وكذا بالسنة[٢] والإجماع، فإنكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفرًا". اهـ.

وقال ابن حزم في مراتب الإجماع [ص ١٧٣، ط. دار الكتب العلمية]: "واتفقوا أن كل نبي ذكر في القرآن حق؛ كآدم وإدريس ونوح وهود وصالح وشعيب ويونس وإبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف وهارون

---

(١) نقل هذا عنهم -والعهدة عليه- صاحب كتاب «فرقة الأحباش» ٢/ ٦٤٦، وأحال على جريدة (المسلمون)، العدد (٤٠٨) بتاريخ: ٣/ ٦/ ١٤١٣هـ، وكتاب: «نبوة آدم عليه السلام في اجتهادات المحكمة الشرعية العليا في بيروت» للقاضي الشيخ فيصل مولوي، وذكر أيضًا أن الأحباش ألفوا نشرة ووزعوها بعنوان: «حقائق خطيرة حول قضية بليق العالقة بين المحاكم ودار الإفتاء».

(٢) منها: ما رواه الترمذي وحسنه عن أبي سعيد الخدري -رضي الله عنه- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: **((أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر، وبيدي لواء الحمد ولا فخر، وما من نبي يومئذٍ آدم فمن سواه إلا تحت لوائي، وأنا أول من تنشق عنه الأرض ولا فخر))**. وما رواه ابن حبان في صحيحه عن أبي ذر -رضي الله عنهما- أنه سأل النبي -صلى الله عليه وسلم-، فقال: **((يا رسول الله! كم الأنبياء؟ قال: مائة ألف وعشرون ألفًا، فقال أبو ذر: يا رسول الله! كم الرسل من ذلك؟ قال: ثلاثمائة وثلاثة عشر جمًّا غفيرًا، فقال أبو ذر: قلت: يا رسول الله! من كان أولهم؟ قال: آدم، فقال أبو ذر: يا رسول الله! أنبي مرسل؟ قال نعم، خلقه الله بيده ونفخ فيه من روحه وكلمه قُبُلا))**.

وداود وسليمان وإلياس واليسع ولوط وزكريا ويحيى وعيسى وأيوب وذي الكفل". اهـ.

ولكن القطع بتكفير معين -لم تقم عنده شبهة واحدة، بل جملة من الشبهات حتى أَلَّف كتابًا كاملا في أكثر من خمسمائة صفحة، وهو كتاب: "نبوة آدم بين الظن واليقين"- هو محض تسرع وتجاسر على أمر جسيم جليل حذر منه الشرع الشريف في مثل قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه البخاري: ((**إذا قال الرجل لأخيه يا كافر، فقد باء به أحدهما**))، والتكفير في مثل هذه المضايق ليس متروكًا لآحاد الناس.

٢- تأكيدهم على تكفير القائلين بالجهة وإن لم يعتقدوا أن الله متحيز في مكان، كما في "القول المنجي في الرد على حسن قاطرجي" ص ١٩ وما بعدها.

والذي عليه أهل الحق أهل السنة والجماعة أن الله تعالى منزه عن مشابهة الحوادث مخالف لها في جميع سمات الحدوث، ومن ذلك تنزهه عن الحدود والجهات والأماكن؛ لأنها من صفات الحوادث، والله تعالى ليس كمثله شيء، ولأنه لو كان في جهة للزم قدمها ضرورةَ امتناع المتحيز بدون الحيز، واللازم باطل، وأنه لو كان في مكان لكان محتاجًا إليه ضرورة، والمحتاج إلى الغير ممكن فيلزم إمكان الواجب، وغير ذلك مما ينزه عنه الباري جل وعلا. انظر في تقرير ذلك: [شرح المقاصد للسعد التفتازاني ٤/ ٤٥، ٤٦، ط. عالم الكتب].

فالقول بالجهة قول بدعي ولا شك، ويلزم منه الكفر، لكن تكفير كل من قال بالجهة حتى وإن نفى أن الله متحيز فهو محل النظر؛ لأن لازم المذهب ليس بمذهب، واغترار هؤلاء الأغمار القائلين بالجهة بظواهر بعض النصوص النقلية، وبعض العبارات المنقولة عن بعض السلف، مع ميل طباع العموم إلى التجسم، كل هذا مانع من التكفير ما دام القائل قد نفى التحيز؛ لأنه يغالط ويقول: هو في السماء ولكن بلا تحيز. وقد أشار إلى هذا المعنى سلطان العلماء العز بن عبد السلام في قواعده الكبرى [١/ ٢٠١، ٢٠٢] فقال: "إن الله كلف الخاصة أن يعرفوه بالأزلية والأبدية والتفرد بالإلهية وأنه حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم صادق في أخباره، وكلف العامة أن يعتقدوا ذلك؛ لعسر وقوفهم على أدلة معرفته، فاجتزى منهم باعتقاد ذلك. وأما كونه عالمًا بعلم قادرًا بقدرة، فإنه مما يلتبس، وقد اختلف الناس فيه لالتباسه، وكذلك القول في قدم كلامه، وفي أن ما وصف به نفسه من الوجه واليدين والعينين صفات معنوية قائمة بذاته، أو هي متأولة بما يرجع إلى الصفات، فيعبر بالوجه عن الذات، وباليدين عن القدرة، وبالعينين عن العلم. وكذلك اختلف الناس أهي جهة أم لا جهة له؟ مما يطول النزاع فيه ويعسر الوقوف على أدلته، وقد تردد أصحاب الأشعري -رحمهم الله- في القدم والبقاء أهما من صفات السلب أم من صفات الذات؟ وقد كثرت مقالات الأشعري حتى جمعها ابن فورك في مجلدين، وكل ذلك مما لا يمكن تصويب للمجتهدين فيه، بل الحق مع واحد منهم، والباقون مخطئون خطأً معفوًّا عنه؛ لمشقة الخروج منه والانفكاك عنه، ولا سيما قول معتقد الجهة؛ فإن اعتقاد

موجود ليس بمتحرك ولا ساكن ولا منفصل عن العالم ولا متصل به، ولا داخل فيه ولا خارج عنه، لا يهتدي إليه أحد بأصل الخلقة في العادة، ولا يهتدي إليه أحد إلا بعد الوقوف على أدلة صعبة المدرك عسرة الفهم، فلأجل هذه المشقة عفا الله عنها في حق العادي. ولذلك كان صلى الله عليه وسلم لا يلزم أحدًا ممن أسلم على البحث عن ذلك، بل كان يقرهم على ما يعلم أنه لا انفكاك لهم عنه، وما زال الخلفاء الراشدون والعلماء المهتدون يقرون على ذلك مع علمهم بأن العامة لم يقفوا على الحق فيه ولم يهتدوا إليه، وأجروا عليهم أحكام الإسلام من جواز المناكحات والتوارث والصلاة عليهم إذا ماتوا وتغسيلهم وتكفينهم وحملهم ودفنهم في مقابر المسلمين، ولولا أن الله قد سامحهم بذلك وعفا عنه لعسر الانفصال منه ولما أجريت عليهم أحكام المسلمين بإجماع المسلمين، ومن زعم أن الإله يحل في شيء من أجساد الناس أو غيرهم فهو كافر؛ لأن الشرع إنما عفا عن المجسمة لغلبة التجسم على الناس؛ فإنهم لا يفهمون موجودًا في غير جهة، بخلاف الحلول؛ فإنه لا يعم الابتلاء به، ولا يخطر على قلب عاقل، ولا يعفى عنه". اهـ.

وجاء في فتاوى الشهاب الرملي [٤/ ٢٠، ط. المكتبة الإسلامية] أنه سئل عمن قال: إن الله في جهة، هل هو مسلم، وإن لزمه التجسيم؛ لأن لازم المذهب ليس بمذهب أم لا؟ فأجاب بأن: "القائل المذكور مسلم، وإن كان مبتدعًا". اهـ.

وعلق العلامة البجيرمي في حاشيته على شرح المنهج [١/ ٣١١، ط. دار الفكر العربي] على عبارة العلامة الزيادي: "والمعتمد في المجسمة

عدم التكفير"، فقال: "أي: ما لم يجسم صريحًا، وإلا بأن قال: إن الله جسم كالأجسام، فيكفر، كما قرره شيخنا، والجهوي القائل: إن الله في جهة لا يكفر، وإن لزم من الجهة الجسمية؛ لأن لازم المذهب ليس بمذهب". اهـ.

وقال الشيخ الحموي الحنفي في غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر [٢/ ٢٠٠، ط. دار الكتب العلمية]: "مثبتها -أي: الجهة- مبتدع لا كافر، وإن لزم منه الجسم؛ لما تقرر أن لازم المذهب ليس بمذهب". اهـ.

وكما قلنا سابقًا: إن هناك فرقًا بين أن تكون المقولة كفرًا في نفسها وبين أن يكون قائلها كافرًا؛ لاحتمال عروض أي عارض من عوارض التكفير من نحو الشبهة أو الغفلة أو النسيان.

٣- التحذير من كتب الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي [ص٦٩ من التحذير الشرعي الواجب للحبشي]، ورميه [ص٧٠] بالكفر والإلحاد؛ لأنه قال: "عندما يتعارض نص قرآني مع قرار علمي واضح فأنا أقول: لا نؤول القرآن بل نترك القرآن ونأخذ بالقرار العلمي".

وكلام الشيخ البوطي له وجه صحيح معتبر يحمل عليه بلا إشكال، وهو ما إذا تعارض ظاهر نقلي ظني الدلالة مع عقلي أو حسي، كمثل قوله تعالى: ﴿ وَٱلشَّمۡسُ تَجۡرِي لِمُسۡتَقَرّٖ لَّهَاۚ ﴾ [يس: ٣٨]، فظاهر الآية أن الشمس هي التي تجري، فإذا كان هذا متعارضًا مع الحقيقة العلمية المقطوع بها من أن الأرض هي التي تجري، فإننا نؤول حينئذٍ الآية ونقول: الشمس تجري؛ أي: في نظر الناظر لا حقيقة. فإن أعياني التأويل التفصيلي جزمت أن الآية ليست على ظاهرها وهذا ضرب من ضروب التأويل، لكنه تأويل إجمالي، وعليه

يحمل كلام البوطي، ومثله قد عرف عنه غيرته الشديدة على الشريعة والدين، وهذه قرينة تجعلنا نحمل كلامه على أحسن المحامل، خاصة وأن الكلام المنسوب له منقول من مجلة لا من كتاب له معتمد، ومعلوم أن الصحف والمجلات في كثير من الأحيان تتصرف في كلام من تنقل عنهم بحسب فهم المُحَرِّر له.

٤- التنفير والتحذير من كتاب "فقه السنة" للشيخ سيد سابق لقوله في ذكر حد ما يصير المرء به مرتدًّا [٢/ ٤٥٣، ط. دار الكتاب العربي]: "إن المسلم لا يعتبر خارجًا عن الإسلام، ولا يُحكَم عليه بالردة إلا إذا انشرح صدره بالكفر، واطمأن قلبه به، ودخل فيه بالفعل؛ لقول الله تعالى: ﴿وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا﴾ [النحل: ١٠٦]"اهـ[1].

وكذلك رميه بتكرار خرق الإجماع ومخالفة علماء المسلمين في مسائل دون توضيح وتبيين مع اقتضاء المقام. انظر: [التحذير الشرعي الواجب ص ٣٦، ٣٧].

---

(١) يعني: أن الردة قد تحصل -والعياذ بالله تعالى- دون هذا الشرط، والآية المذكورة هي في المكره الذي يعرف أنه ينطق بكلمة الكفر ولكن محلها منه اللسان دون مخالطة الجنان.
أما من يتلفظ بالكفر أو يفعله فقد يكفر دون حاجة لأن يُشتَرَط انشراح صدره به؛ ومن ذلك ما جاء في الحديث الشريف: ((**إن العبد ليتكلم بالكلمة ما يتبين ما فيها، يهوي بها في النار، أبعد ما بين المشرق والمغرب**)) [رواه مسلم].
وقال الإمام النووي في الروضة، [١٠/ ٦٤، ط. المكتب الإسلامي]: «وتحصل الردة بالقول الذي هو كفر، سواء صدر عن اعتقاد أو عناد أو استهزاء». اهـ.
وقال البهوتي في شرح منتهى الإرادات [٣/ ٣٩٣، ٣٩٤، ط. عالم الكتب]: «المرتد: من كفر بنطق أو اعتقاد أو فعل أو شك طوعًا ولو كان هازلا بعد إسلامه». اهـ بتصرف.

وكان اللائق والصواب أن يُنَبَّه على الخطأ -إن كان- ويُعتَذَر عن صاحبه، لا أن يُنَفَّر ويُحَذَّر من كل الكتاب بسبب خطأ فيه، ولا يخلو كتاب من خطأ حاشا كتاب الله، خاصة وقد ذاع صيت الكتاب وعم النفع به.

والأدهى والأَمَرُّ أن واحدًا منهم -وهو المدعو أسامة السيد- صرح بكفره والعياذ بالله هو والشيخ القرضاوي، فقال في كتابه "القرضاوي في العراء" ص ٣٥٢ مخاطبًا القرضاوي:

وفتحت للكفر مغالق بابه ... وفتحت كل منافذ الطيقان

وشرطت شرح الصدر جهلا فاضحًا ... وتبعت فيه إمامك الشوكاني

ولحقت سيد سابق في كفره ... ولججت بحر البغي والبهتان

٥- هجومهم على الدكتور يوسف القرضاوي والتحذير منه ومن مؤلفاته ووصفه بأنه ليس من أهل العلم كما في التحذير الشرعي الواجب [ص ٦٦]، بل وصل الأمر بهم إلى رميه بالكفر [المرجع السابق ص ٦٨]، وذلك لما نقلوه عنه أنه قال في حلقة تليفزيونية: إن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يجتهد أحيانًا في الشرعيات ويخطئ في اجتهاده.

فقال الحبشي معلقًا: "نسبة الخطأ إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم- في التشريع كفر صريح". اهـ.

وليس ذلك موجبًا للتكفير ألبتة؛ ولعل مقصد الشيخ القرضاوي بالشرعيات: الأمور التي لم يأتِ وحيٌ فيها، ويُحتاج إلى معرفة حكم الشرع الشريف فيها، فهي منسوبة إليه على هذه الجهة.

وللأصوليين مذاهب في جواز اجتهاده صلى الله عليه وسلم في هذه الأمور، والذي عليه جمهور الأشاعرة والمتكلمين هو الجواز، ومنهم من قال بالوقوع أيضًا، ونقل هذا عن أبي يوسف وأحمد.

ثم اختلف القائلون بجواز الاجتهاد عليه صلى الله عليه وسلم في أنه هل يجوز عليه الخطأ في الاجتهاد أو لا؟

فذهب كثير من الأشاعرة والمعتزلة إلى أن الخطأ جائز عليه صلى الله عليه وسلم، وهو المختار للآمدي وابن الحاجب والكمال بن الهمام. واستدل هؤلاء بأنه لو لم يجز عليه الخطأ في الاجتهاد لما وقع منه، لكنه وقع، فكان جائزًا، ودليل الوقوع أخذ النبي -صلى الله عليه وسلم- الفدية من أسرى بدر، ثم نبهه الله تعالى إلى ذلك بقوله: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[الأنفال: ٦٧، ٦٨]، يراجع: [أصول الفقه للشيخ محمد أبي النور زهير ٤/ ٢٥٣: ٢٦٠، ط. دار البصائر].

وألَّف مؤلفهم -وهو أسامة السيد- كتابًا سماه: "القرضاوي في العراء"، تتبع فيه ما يراه من أخطاء القرضاوي، ومنها ما قد يكون مصيبًا في عده خطأ، ومنها ما هو تمحل وتنطع، مع مزيد تطاول على الشيخ القرضاوي، ومبالغة في الطعن فيه وفي دينه. والأخطاء والزلات العارضة ينبه عليها وتناقش بهدوء وحكمة دون إهدار لمجهودات العلماء أو تقليل من شأنهم أو طعن فيهم وفي نواياهم.

٦- ما فعله الحبشي مع تفسير الشعراوي وفتاويه؛ حيث حذر منها، وقال: إن فيها طامات كثيرة [التحذير الشرعي الواجب ص ٣٩- ٤١]، ومَثَّل لذلك ببعض العبارات والأغلاط الناشئة عن قلة التحرير بسبب أن الشيخ الشعراوي -رحمه الله- ما كان يؤلف هذه الكتب إنما كانت تفرغ من محاضراته الصوتية، ومعلوم الاختلاف بين ما يقوله الإنسان مما يمكن أن يدخله التسامح والتجاوز وبين ما يكتبه ويحرره ويدققه ويراجعه، خاصة وأن بعض المؤاخذات التي ذكرها الهرري ليست صريحة في المؤاخذة، بل هي قابلة للتأويل، ويؤكد الاعتذار أيضًا ويرشحه: صدور المؤاخَذ عليه من عالم جليل معروف بعلمه وتقواه؛ يقول فيه الأستاذ الدكتور محمود الطناحي -رحمه الله تعالى- في مقالاته [٢/ ٥٦٥، ط. دار البشائر الإسلامية]: "إنه شيخ جليل جاء على حين فترة من العلماء الحفاظ الضابطين، وهو يمثل صورة زاهية للعالم الأزهري المؤسس على علوم العربية وقوانينها، من حفظ المتون وإتقان التعريفات والصبر على المطولات والنظر في الحواشي والتعليقات والتقريرات، مع عناية فائقة باللغة في مستوياتها الأربعة: أصواتًا وصرفًا ونحوًا ودلالة، واستظهار معجب للشعر العربي في عصوره المختلفة، ومع تعلق شديد بالقرآن وعلومه إلى ملكات ومواهب أخرى يعرفها المتابعون للشيخ". اهـ.

وقال أيضًا [٢/ ٥٦٨]: "أما الشيخ الشعراوي فلم يترك شيئًا مكتوبًا، وأما هذا الركام المطروح في الأسواق من الكتب التي تحمل اسم الشيخ الشعراوي، فلا ينبغي أن تكون محل ثقة أو قبول، وهي أعمال تجميعية من

التسجيلات الإذاعية والتليفزيونية، وهي من عمل بعض الناشرين، وواجب على الأزهر وعلى أسرة الشيخ أن تحاصر هذه المطبوعات، وأن تمنع تداولها في الأسواق. وقد نهى الشيخ -رحمه الله- عن هذا العمل، فقال في آخر توقيعاته، كما جاء بالأهرام ١٩/ ٦: "آخر قرار وقعه ناشد فيه الناشرين بأنهم عندما يكتبون كتابات من خواطر الشيخ أن يحسنوا فهم النص ويستوعبوه جيدًا، حتى لا يكون هناك هروب من النص، فيساء فهمه، ويساء إلينا بالتبعية، لهذا أقرر بعدم نشر أي كتاب منسوب إليَّ بغير اطلاعي شخصيًّا أو من ينوب عني". اهـ.

٧- رمي الشيخ محمد الخزنوي النقشبندي بالردة؛ لأنه قال فيما نقلوا عنه: إن الطريقة واجبة. قال الحبشي: "لأن من أوجب ما ليس بواجب مما علم من الدين بالضرورة عدم وجوبه ارتد". اهـ. [ص ١٥٦، ١٥٧ من التحذير الشرعي الواجب].

وكلام الخزنوي له وجه صحيح يحمل عليه؛ وهو التصفية والتحلية اللتان يدور عليهما التصوف؛ تصفية النفس من الأمراض الباطنة وتحليتها بالفضائل، وكلاهما مطلوب شرعًا. ومن هنا ألف السيد عبد الله بن الصديق الغماري كتابًا سماه: "حسن التلطف في وجوب سلوك التصوف"، وقرر فيه هذا المعنى بأوعب من هذا.

وكذلك عرف عنهم التسرع والتهور في إطلاق الأحكام؛ من ذلك:

١- الحكم بأن القول بإجازة مجرد مصافحة المرأة الأجنبية من الضلالات، كما في بغية الطالب للحبشي [ص ٤٠٥].

وليس كذلك؛ إذ إن هذه المسألة من المسائل النزاعية بين الأئمة، وهي محل تفصيل عندهم؛ فذهب الحنفية إلى حرمة مصافحة الرجل للمرأة إذا كانت شابة ولو أمنت الفتنة، ما لم تكن هناك ضرورة، لكنهم أجازوا مصافحة العجوز التي لا تشتهى، ووافقهم في ذلك الحنابلة.

[تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق ٦/ ١٨، ط. دار الكتاب الإسلامي، كشاف القناع عن متن الإقناع ٢/ ١٥٤، ١٥٥، ط. دار الكتب العلمية].

وحرمها المالكية مطلقًا سواء أكانت بشهوة أم بغيرها، وسواء أكانت المصافحة شابة أم عجوزًا. [حاشية الصاوي على الشرح الصغير للشيخ الدردير ٤/ ٧٦٠، ط. دار المعارف].

وأما كلام السادة الشافعية فيفيد عدم جواز مصافحة الرجل للمرأة الأجنبية إلا بشرطين: أمن الفتنة، ووجود حائل إذا دعت الحاجة. انظر: [نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ٦/ ١٩١، ١٩٢، ط. دار الفكر، حاشيتا الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج للرملي ٧/ ١٩٨، ط. دار إحياء التراث العربي].

وقد وردت رواية عن الإمام أحمد بالكراهة مطلقًا. قال البهوتي الحنبلي في كشاف القناع [٢/ ١٥٤، ١٥٥]: "وأطلق -يعني: الإمام أحمد- في رواية ابن منصور: تكره مصافحة النساء". اهـ.

ومعلوم أنه لا يعترض بمذهب على مذهب، فضلا عن أن يوصف المخالف بالضلال في مسألة من الظنيات الخلافية، غايتها أن تكون رأيًا مرجوحًا، فهي دائرة بين صواب وخطأ في دائرة الاجتهاد، لا بين حَقٍّ وضلال.

٢- الحكم بالقبح والضلال والكفر على بعض العبارات التي لها محمل حسن أو توجيه صحيح؛ منها:

- قول القائل من الناس: لا قدر الله، ولا سمح الله [المرجع السابق ص ١٥٥]؛ لأنها توهم أن مشيئة الله حادثة.

وهو تنطع شديد؛ إذ إن مقصود القائل بهذا هو الدعاء، والدعاء يرد القضاء، وروى ابن ماجه وأحمد عن ثوبان -رضي الله عنه- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، قال: ((**لا يرد القَدَر إلا الدعاء**))، وهذا كله في القضاء المعلق لا القضاء المبرم؛ قال العلامة الخادمي في البريقة [١/ ١٨٨، ط. دار إحياء الكتب العربية]: "اعلم أن الدعاء يسهل القضاء المبرم ويدفع نفس القضاء المعلق نزل أو تهيأ للنزول. فإن قيل: إن تغيير قضائه تعالى ممتنع، فالسعي لدفعه بنحو الدعاء من عدم الاعتراف بقضائه تعالى، وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم: ((**لا يغني حذر من قدر**)). قلت: إن الدعاء أيضًا من قضائه تعالى؛ فيكون المسبب مع سببه من قضائه تعالى؛ فالله تعالى قضى بكون الدعاء سببًا مزيلا". اهـ.

- قول القائل: المني فيه روح [المرجع السابق ص ١٥٨]، وهو مجاز جائز باعتبار المآل.

- قول القائل: كل شيء بأمره [المرجع السابق ص ١٥٨]، ولا محذور فيه؛ إذ إنه محمول على الأمر الكوني لا الأمر الشرعي.

- قول الغزالي: "ليس في الإمكان أبدع مما كان" [التحذير الشرعي الواجب ص ١٧٣]، وقد ألف غير واحد من العلماء في شرحها وتوجيهها؛

منهم الحافظ جلال الدين السيوطي في "تشييد الأركان من ليس في الإمكان أبدع مما كان"، والسمهودي في "إيضاح البيان لما أراده الحجة من ليس في الإمكان أبدع مما كان"، وفي ترجمة الشيخ عبد القادر بن مصطفى الصفوري الدمشقي الشافعي؛ قال المحبي فيه [٢/ ٤٦٧، ط. دار صادر]: "المحقق الكبير كان من أساطين أفاضل عصره مشهور الذكر بعيد الصيت اتفق أهل عصرنا على جلالته وعظم شأنه ودينه وورعه وصيانته وأمانته كان فقيهًا مفسرًا محدثًا أصوليًّا نحويًّا وعنده فنون كثيرة غيرها وكان منقطعًا عن الناس". اهـ، وذكر [٤/ ٤٦٨، ٤٦٩] أنه سئل من قبَل بعض الطلبة عن عبارة الغزالي، فقال في توجيهها: "المحال على قسمين: أحدهما: محال لذاته، والثاني: محال لغيره؛ فإن الممكن قد يصير محالا لغيره أو واجبًا لغيره. مثاله: بعث الموتى من قبورهم، ممكن في حد ذاته؛ لأنه إذا خلى العقل ونفسه حكم بجوازه، لكن لما أخبر سبحانه صار واجب الوقوع بالنظر إلى خبر الله تعالى لا يتخلف عدمه، وصار محالا لغيره بهذا الاعتبار. إذا تقرر لك هذا علمت أن ما قاله حجة الإسلام حق، وإيضاحه إنما هو بعد أن تعلم أن علم الله تعالى قديم وأنه تعلق في الأزل بأن الممكن الذي وجد يوجد في أي زمان وفي أي مكان وعلى أي صفة، وحينئذٍ فوقوعه على خلاف ما تعلق به العلم محال لغيره؛ لأنه لو وقع على خلاف ذلك لزم انقلاب العلم جهلا وأنه محال في حق الحكيم الخبير العليم القديم والإرادة والقدرة تعلقهما بالممكن إنما يكون على وفق تعلق العلم القديم به، وحينئذ تعلم أن عدم إمكان أبدع مما كان ليس فيه نسبة الجهل ولا نسبة العجز إلى الملك الديان، كيف يظن ذلك بحجة الإسلام

التي ملأت معلوماته الدنيا، بل عدم إمكانه إنما هو لعدم تعلق الإرادة والقدرة به؛ لما يلزم عليه من المحال، فتدبر ذلك يندفع عنك خيال أوهام من لم يعلموا مواقع الكلام ولم يذوقوا دقائق العلوم، بل مطمح أنظارهم اعتراض أكابر العلماء والطعن على ورثة الأنبياء، كأنهم صاروا لهم ضدًّا، فصرف الله تعالى أذهانهم عن الوصول إلى غوامض المعاني وتمسكوا بظواهر المباني. ومن أجاب بأن ما موصولة لم يصادف محلا؛ لأن المنقول عن الإمام أنه قال: ليس في الإمكان إلى آخره، وجواب هذا المجيب مبني على أن كلام الحجة ما في الإمكان إلى آخره، وليس هو إلا "ليس" كما نقله عنه بعض المتأخرين وتكلم عليه بكلام طويل أيضًا وقفت عليه بعد كتابتي ما تقدم ورأيته نقل كلام الحجة، ومن جملة ما نقله أن البدر الزركشي تكلم على هذه الكلمة في تذكرته، ونقل كلام بعض من تقدمه فيها. هذا آخر ما حرره بفكره وله ذيل نقله عن الإمام الغزالي، وإنما ذكرت هذا التحرير؛ لكثرة تداول الناس هذه العبارة، وبالله التوفيق". اهـ.

- قول القائل: الجنة بدون ناس لا تنداس [المرجع السابق ص١٧٣]، وأن أقل أحوال هذه الكلمة الحرمة، وليس كذلك؛ لأن الجنة كما تطلق على دار الثواب فإنها تطلق على الحديقة ذات الشجر، وقيل: ذات النخل [المصباح المنير ص ١٢٢، ط. المكتبة العلمية]، ومقصود الناس بهذه العبارة: أن المكان مهما كان سارًّا ومريحًا فإن الإنسان لا تتم له السعادة والاستمتاع به إلا بوجود خل يؤانسه وصاحب يجالسه.

ومما شاع عنهم وتناقله الناس عنهم -والله أعلم به- إثارتهم الفتن والتحزب والتصارع في المساجد وبيوت الله، واستعمالهم العنف لفرض آرائهم، وهذا يحدث في البلاد الغربية مما تسبب في تشويه صورة المسلمين هناك.

والخلاصة: أنه يظهر لنا بحسب ما وقفنا عليه من كتب الشيخ الحبشي وأتباعه المعروفين بالأحباش وأقوالهم، ومراجعة ما انتقد عليهم وقيل عنهم أنهم من أهل السنة والجماعة، ليسوا بخارجين عنهم، لكن يؤخذ عليهم التسرع والتهور في التفسيق والتكفير والهجوم على المخالفين لهم، وحمل عباراتهم على محامل سيئة مع قابليتها للتأويل أو الحمل على محمل حسن.

جماعة التبليغ والدعوة

السؤال

ما رأي علماء الدين في جماعة التبليغ والدعوة؟

الجواب

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فالتبليغ لغةً: مصدر بلَّغ بالتشديد. قال ابن فارس: "الباء واللام والغين أصلٌ واحد، وهو الوُصول إلى الشيء، تقول: بَلَغْتُ المكانَ، إذا وَصَلْتَ إليه". (معجم مقاييس اللغة لابن فارس، مادة: "بلغ"، ١/ ٣٠١ - ط. دار الفكر).

واصطلاحًا: مجرَّد الإعلام والإخبار، فهو إيصالٌ للخبر، سواء أكان ذلك عن طريق المشافهة أم الكتابة أم إرسال رسالة، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكِ﴾ [المائدة: ٦٧]. وذلك مأخوذ من استقراء سيرة النبي صلى الله عليه وسلم.

والتبليغ من الصفات الأربعة الواجبة في حق الأنبياء والمرسلين، وهي: الصدق، والأمانة، والتبليغ، والفطانة. (حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد، ص٢٠٣، ط. دار السلام).

وجماعة التبليغ: جماعة إسلامية ظهرت في الهند في القرن الرابع عشر من الهجرة، ثم انتشرت في شتَّى بقاع الأرض، وتقوم دعوتها على تبليغ فضائل الإسلام لكل من تستطيع الوصولَ إليه، وتدعو أتباعَها أن يقتطع كلُّ واحدٍ

منهم جزءًا من وقته لإصلاح وتقويم نفسه ولتبليغ الدعوة ونشرها، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومعلوم أن الأصل في حكم تبليغ الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الوجوب الكفائي، قال تعالى: ﴿ **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ المُنْكَرِ** ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. وصيغة ﴿ **وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ** ﴾ صيغة وجوب.

وروى عبد الله بن عمرو عن رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- أنه قال: "**بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً**" أخرجه البخاري. وقوله في الحديث "**ولو آية**" أي: واحدة؛ ليسارع كُلُّ سامعٍ إلى تبليغِ ما وَقَعَ له من الآي ولو قَلَّ؛ ليتصلَّ بذلك نقلُ جميعِ ما جاء به صلى الله عليه وآله وسلم.. كذا في (فتح الباري للإمام ابن حجر العسقلاني، ٦/ ٤٩٨ - ط. دار المعرفة - بيروت).

وقال الإمام الطحاوي: "فأوجب رسولُ الله -صلى الله عليه وسلم- في هذا الحديث على أمته التبليغَ عنه".. (شرح معاني الآثار ٤/ ١٢٨ -ط. عالم الكتب).

وأما تطواف بعض أفراد الجماعة على الناس في بيوتهم أو أسواقهم أو في الطرقات وأماكن اللهو لدعوتهم، فنقول: إنه لا حرجَ في زيارة الناس من أجل تذكيرهم ودعوتهم إلى الله سبحانه وتعالى، إذا روعي في ذلك التقيُّد بضوابط الشرع وآدابه في الزيارة، بل إن القيام بهذا العمل يُعَدُّ من أفضل القرب، والسعي فيه يدل على علوِّ همَّةِ الساعي، وحبِّه الخيرَ للجميع، مما يعني كمال إيمانه، مصداقًا لقوله -صلى الله عليه وآله وسلم-: "**لا يُؤْمِنُ**

أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ)) متفق عليه. فقد عَرَضَ رسولُ الله -صلى الله عليه وآله وسلم- نفسَه على القبائل ليؤمنوا به، ولينصروه. قال ابن إسحاق: "فكان رسولُ الله -صلى الله عليه وسلم- يَعْرِض نفسَه في المواسم إذا كانت على قبائل العرب، يدعوهم إلى الله، ويخبرهم أنه نبيٌّ مُرْسَل، ويسألهم أن يصدقوه، ويمنعوه حتى يُبَيِّن عن الله ما بَعَثَهُ به")). (الروض الأنف في شرح السيرة النبوية للسهيلي، ٤/ ٣٦، ٣٧ - ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت).

وفي الصحيحين عن أسامة بن زيد -رضي الله عنهما-: ((**أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ركب على حمار على قطيفة فدكية، وأردف أسامة بن زيد وراءه يعود سعد بن عبادة في بني الحارث بن الخزرج قبل وقعة بدر. قال: حتى مر بمجلس فيه عبد الله بن أبي ابن سلول وذلك قبل أن يسلم عبد الله بن أبي، فإذا في المجلس أخلاط من المسلمين والمشركين عبدة الأوثان واليهود والمسلمين، وفي المجلس عبد الله بن رواحة، فلما غشيت المجلس عجاجة الدابة خَمَّر عبد الله بن أبي أنفه بردائه ثم قال: لا تغبروا علينا، فسلم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عليهم، ثم وقف فنزل فدعاهم إلى الله وقرأ عليهم القرآن، فقال عبد الله بن أبي ابن سلول: أيها المرء إنه لا أحسن مما تقول إن كان حقًّا فلا تؤذنا به في مجالسنا، ارجع إلى رحلك فمن جاءك فاقصص عليه. فقال عبد الله بن رواحة: بلى يا رسول الله فاغشنا به في مجالسنا فإنا نحب ذلك**)).

وفِعْل سيدنا رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- من عرْض الدعوة على الآخرين بالتحرك عليهم هو عينُ ما تَفْعَلُه جماعةُ التبليغ، فإنهم يتحركون على الناس بالدعوة في الطرق والبيوت.

كما ورد في كلام أهل العلم ما يفيد الحرص على إرشاد الناس وتعليمهم، وأن ذلك لا يتوقف على كامل العلم، ولكن كل إنسان يُعَلِّم ما تعلمه، قال الإمام الغزالي: "اعلم أن كل قاعد في بيته -أينما كان- فليس خاليًا في هذا الزمان عن منكر من حيث التقاعد عن إرشاد الناس وتعليمهم وحَمْلِهم على المعروف، فأكثر الناس جاهلون بالشرع في شروط الصلاة في البلاد، فكيف في القرى والبوادي؟! ومنهم الأعراب والأكراد والتركمانية وسائر أصناف الخلق. وواجبٌ أن يكون في مسجد ومحلة من البلد فقيهٌ يُعَلِّم الناسَ دينَهم، وكذا في كل قرية. وواجبٌ على كل فقيه -فَرَغَ مِن فَرْضِ عينِه وتَفَرَّغَ لفرض الكفاية- أن يخرج إلى مَن يجاور بلدَه من أهل السواد، ومن العرب والأكراد وغيرهم، ويعلمهم دينهم وفرائض شرعهم، ويستصحب مع نفسه زادًا يأكله، ولا يأكل من أطعمتهم...، فإن قام بهذا الأمرِ واحدٌ سقط الحرجُ عن الآخرين وإلا عمَّ الحرجُ الكافةَ أجمعين؛ أما العالم فلتقصيره في الخروج، وأما الجاهل فلتقصيره في ترك التعلُّم. وكل عامي عرَف شروطَ الصلاة فعليه أن يُعَرِّف غيرَه، وإلا فهو شريك في الإثم. ومعلوم أن الإنسان لا يولد عالمًا بالشرع، وإنما يجب التبليغ على أهل العلم، فكل من تَعَلَّمَ مسألةً واحدةً فهو مِن أهل العلم بها، فحقٌّ على كل مسلم أن يبدأ بنفسه فيصلحها بالمواظبة على الفرائض وترك المحرمات، ثم يُعلِّم ذلك أهلَ بيته، ثم يتعدى

بعد الفراغ منهم إلى جيرانه، ثم إلى أهل مَحَلَّتِه، ثم إلى أهل بلده، ثم إلى أهل السواد المكتنف ببلده، ثم إلى أهل البوادي من الأكراد والعرب وغيرهم، وهكذا إلى أقصى العالم، فإن قام به الأدنى سقط عن الأبعد، وإلا حُرِّج به على كل قادر عليه قريبًا كان أو بعيدًا. ولا يسقط الحرجُ ما دام يبقَى على وجه الأرض جاهلٌ بفَرْضٍ من فروض دينه وهو قادر على أن يسعى إليه بنفسه وبغيره فيعلمه فرضه، وهذا أشغلُ شاغلٍ لمن يُهمه أمر دينه، يَشْغَلُه عن تجزئة الأوقات في التفريعات النادرة والتعمُّق في دقائق العلوم التي هي من فروض الكفايات، ولا يتقدَّم على هذا إلا فرضُ عينٍ أو فرضُ كفايةٍ هو أهم منه". (إحياء علوم الدين، ٢/ ٣٤٢، ط. دار المعرفة - بيروت).

والخروج وسيلة من وسائل الدعوة في جماعة التبليغ وليس غاية، وإنما الغاية هي دعوة الآخرين، مع إصلاح وتهذيب النفس، والوسائل تجوز في الشريعة إذا كانت الغايةُ صحيحةً، ولذا قال العلماء: "للوسائل أحكام المقاصد". (قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام، ١/ ٥٣ - ط. مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة).

ومِن ثَم فالخروج مع هذه الجماعة للمشاركة فيما يقومون به من أعمال صالحة ودعوة للآخرين، أمرٌ جائزٌ لا حرجَ فيه.

ولكن ننبِّه أن الدعوة إلى الله ليست منحصرةً في السفر إلى بلد بعينه أو مع جماعة محددة، فأنت في بلدك وعند أهلك يمكنك أن تقوم بالدعوة إلى الله وإرشادِ الناس ونُصحِهم وحثِّهم على البر، فالمؤمن كالمطر أينما وَقَعَ نَفَعَ، ولا يشترط لذلك أن يكون من خلال نهج معين.

والخروج في سبيل الله جائز إن لم يترتَّب عليه تضييعٌ لحقٍّ واجبٍ، فالدعوة إلى الله تعالى ليست مَدْعاةً إلى ترك ما أوجبه اللهُ على الداعي من النفقة على أهل بيته والقيام بحقوقهم، وهو غير جائز لما ورد في ذلك من النصوص كقول النبي -صلى الله عليه وآله وسلم-: «**كَفَى بِالمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُضَيِّعَ مَنْ يَقُوتُ**». أخرجه أبو داود.

بل يمكن الجمعُ بين الوظيفتين، فإذا تم الخروج بهذا الضابط، مع الالتزام بعدم الخوض في أمور علمية لا يحسنها إلا العلماء المتخصصون، فإننا لا نرى مانعًا من ذلك ما لم يؤدِّ ذلك إلى التقصير في واجباتٍ مقدمةٍ عليه، ولم يترتب عليه إضرارٌ بما أوجبه الله تعالى عليه كإعالة من ولّاه الله أمرَهم في أثناء خروجهم لمدة طويلة كما تقدم.

وبناءً على ما سبق: فإن جماعة التبليغ والدعوة لها جهودٌ عظيمةٌ في نشر دين الله في العالمين، ودعوة الناس إلى طاعة الله والالتزام بأوامره والبعد عن نواهيه، وأفعالها لا تخالف ما عليه جماعة المسلمين، وعلى هذا فيجوز التعامل معها، ولا بأس بالخروج الذي يفعلونه ما لم يؤدِّ هذا الخروجُ إلى التقصير في حقٍّ آخرَ مقدمٍ في الأهمية على الخروج معهم للدعوة والإرشاد. والله تعالى أعلم.

التصوف لا يخالف الكتاب والسنة ومصادره إسلامية

السؤال

هل صحيح ما نسمعه من أن التصوف يخالف الكتاب والسنة وأن مصادره غير إسلامية؟

الجواب

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فقد اتهم التصوف بمخالفته للكتاب والسنة، ولعل من أسباب هذا الاتهام أن أقوامًا نظروا إلى ما أحدثه بعض مدعي التصوف، وظنوا أن ما يفعلونه هو التصوف، فقاموا في تسرع بغير روية، وبغير اطلاع على مبادئ التصوف وأقوال أئمته بإصدار الأحكام العامة مما تسبب فيما نحن فيه؛ لذا كان أهل الله من الصوفية المخلصين يعتنون ببيان أن هذه المظاهر ليست هي التصوف، فها هو أبو نصر سراج الطوسي يقول في ديوان الحلاج:

لا تسأمنَّ مقالتي يا صاح ... واقبل نصيحة ناصحٍ نصَّاح
ليس التصوف حيلة وتكلفًا ... وتقشفًا وتواجدًا بصياح
ليس التصوف كذبة وبطالة ... وجهالة ودعابة بمزاح
بل عفة ومروءة وفتوة ... وقناعة وطهارة بصلاح
وتقى وعلم واقتداء والصفا ... ورضى وصدق والوفا بسماح

[راجع: أشعار نسبت إلى الحلاج، صنعه وأصلحه الدكتور/ كامل مصطفى الشيبي، ط. دار آفاق عربية].

وعبارات أئمة الصوفية تؤكد على أنه لا تصوف إلا بموافقة الكتاب والسنة، ومن ذلك ما قاله إمام الصوفية الإمام الجنيد: «الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام» [الرسالة القشيرية ١/ ٧٩، ط. دار المعارف] وقال: «من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث، لا يُقتدى به في هذا الأمر؛ لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة». [الرسالة القشيرية ١/ ٧٩].

وقال شاه الكرماني [ت: ٣٠٠]: «من غَضَّ بصره عن المحارم، وأمسك نفسه عن الشهوات، وعَمَّر باطنه بدوام المراقبة، وظاهره باتباع السنة، وعَوَّد نفسه أكل الحلال، لم تخطئ له فِراسة». [الرسالة القشيرية ١/ ٩٤].

وقال ذو النون المصري: «من علامات المحبة لله عز وجل متابعة حبيب الله صلى الله عليه وآله وسلم في أخلاقه وأفعاله وأوامره وسنته». [الرسالة القشيرية ١/ ٣٨].

يقول الإمام تاج الدين السبكي في كتابه جمع الجوامع: «ونرى طريق الشيخ الجنيد وصحبه طريق مقوم».

قال شارحه الجلال المحلي: «فإنه خال من البدع دائر بين التسليم والتفويض والتبري من النفس». [٢/ ٤٩١، ط. دار الكتب العلمية].

ويقول الشيخ عبد الله بن الصديق الغماري: «إن التصوف مبني على الكتاب والسنة لا يخرج عنهما قيد أنملة» [الإعلام بأن التصوف من شريعة الإسلام ص١٠، ط. مكتبة القاهرة للتراث].

وقد أنصف التصوفَ علماءٌ لم ينتسبوا إليه كابن خلدون حيث أكَّد على أن أصل التصوف متابعة الكتاب والسنة وسلف هذه الأمة، فقال في مقدمته: «وأصله -أي التصوف- أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة، وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريقة الحق والهداية، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذةٍ ومالٍ وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عامًّا في الصحابة والسَّلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختصَّ المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة». [مقدمة ابن خلدون للعلامة عبد الرحمن بن خلدون، ص٥٧٦، ٥٧٧، ط. دار الفجر].

ويؤكد ابن خلدون على هذا المعنى، حيث يرى أن تدوين التصوف لم يكن بدعة ابتدعها القوم، وإنما كان كتدوين العلوم الشرعية الأخرى، فيقول: «فلما كتبت العلوم ودونت، وألفت الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم، فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك، كما فعله المحاسبي في كتاب الرعاية له، ومنهم من كتب في أدب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم في الأحوال كما فعله القشيري في كتاب الرسالة، والسهروردي في كتاب عوارف المعارف وأمثالهم. وجمع الغزالي بين الأمرين في كتاب

الإحياء، فدوَّن فيه أحكام الورع والاقتداء، ثم بيَّن آداب القوم وسننهم وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم. وصار علم التصوف في الملة عِلمًا مُدونًا، بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامها إنما تُتَلقى من صدور الرجال، كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك».

كما أن المستشرقين شهدوا أن التصوف أصوله إسلامية، ومتابعة الكتاب والسنة من أسسه، وقد نقل ذلك الأستاذ الدكتور/ أمين يوسف عودة، حيث قال: «ولم يستطع المستشرقون أنفسهم، على كثافة دراساتهم للتصوف، واختلاف أهدافهم، إلا أن يقروا بالمصدر الإسلامي له». [أصل مصطلح التصوف ودلالته ص١٣١، ١٣٢، بحث نشر بمجلة البحوث والدراسات الصوفية العدد الأول ٢٠٠٣، مجلة تصدر عن المركز العلمي الصوفي بالعشيرة المحمدية- القاهرة].

ولعل تجربة نيكولسون في هذا المجال، تكون مثالا جيدًا على ذلك حينما تراجع عن آرائه السابقة التي أعلنها سنة ١٩٠٦، والتي يذكر فيها أن التصوف وليد الأفلاطونية المحدثة والمسيحية والغنوصية. وقد كتب سنة ١٩٢١ مقالا يثبت فيه تراجعه، وينفي أن يكون التصوف وليد الثقافات الأجنبية، ويشير إلى أن ظاهرتي الزهد والتصوف اللتين نشأتا في الإسلام، كانتا إسلاميتين في الصميم. [في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة الدكتور/ أبو العلا عفيفي، المقدمة، ص: س- ع].

أما ماسينيون، فإنه يرى بعد دراسته لمصطلحات التصوف أن مصادرها أربعة:

١- القرآن الكريم، وهو المصدر الرئيسي للمصطلحات الصوفية.

٢- العلوم العربية الإسلامية، كالحديث والفقه وغيرها.

٣- مصطلحات المتكلمين الأوائل.

٤- اللغة العلمية التي تكونت في الشرق في القرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى، كاليونانية والفارسية وغيرهما، وأصبحت لغة العلم والفلسفة. ثم يشير في نهاية الأمر إلى أن التصوف الإسلامي قد نشأ من صميم الإسلام نفسه، على الأقل في القرون الثلاثة الأولى بل إن بعض المستشرقين يرى أنه: لا صوفية من غير إسلام .

وإن كنا وجدنا البيروني في كتابه «تحقيق ما للهند من مقولة» يوازن بين ما يعرضه من عقائد الهنود ومذاهبهم وبين أفكار الصوفية المسلمين وأقوالهم وطرقهم في الرياضة الروحية إلا أن التشابه وحده بين مذهبين لا يفضي بالضرورة إلى القول بتأثير أحدهما في الآخر حتى نتحقق من وجود مسارب انتقل خلالها هذا التأثير بدليل مادي لا شبهة فيه. [راجع: الحياة الروحية في الإسلام، دكتور مصطفى حلمي ص٤٠، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب].

وعليه فإن التصوف الإسلامي ظاهرة سنية ظهرت بين أهل السنة والجماعة وصدرت عن أسس إسلامية، وهذا لا يمنع -بل لعل هذا هو ما حدث فعلًا- أنها تأثرت في رحلة تطورها الطويلة بمؤثرات خارجية كان لها أثر ملحوظ في صبغ هذه الظاهرة السنية الإسلامية ببعض الألوان الجديدة مع بقاء الظاهرة مرتبطة بأصولها الأولى، والله تعالى أعلم.

۞۞۞

العهد عند الصوفية

السؤال

سمعنا أنه يوجد عند الصوفية ما يسمى بالعهد، فماذا يقصدون به؟ وهل لهذا العهد الصوفي وجهة شرعية، أو تخريج على أصول الشرع، أم أنه بدعة ما أنزل الله بها من سلطان؟

الجواب

بسم الله، الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فقد شاع بين الصوفية مصطلحات تدل على عمق العلاقة بين الشيخ والمريد، فسموا بداية الرباط بـ»العهد، البيعة، التحكيم، إلباس الخرقة، الطريق»، وهي ألفاظ لها دلالات تربوية سلوكية عميقة، تعني بحسب الظاهر ابتداء الرابطة بين المريد السالك والشيخ الكامل، وبحسب الحقيقة والباطن ربط المريد بالمراد سبحانه.

ويرجع العهد في اللغة إلى عدة معان منها: الوصية، والضمان، والأمر، والرؤية، والمنزل. فكل ما عوهد الله عليه، وكل ما بين العباد من المواثيق هو عهد، وأمر اليتيم من العهد، وكذلك كل ما أمر الله به ونهى عنه. وفي الصحيح في دعاء سيد الاستغفار: ((**وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت**)) [أخرجه البخاري].

وأما العهد في العرف الصوفي، فيقول الشيخ السهروردي أنه ارتباط بين الشيخ والمريد، وتحكيم من المريد للشيخ في نفسه لمصالح دينه ودنياه،

يرشده ويهديه ويبصره بآفات النفوس وفساد الأعمال ومداخل العدو. [عوارف المعارف للسهروردي ص٢٥١- ٢٦٠].

أو هو التزام قربة دينية كالتزام الأنصار أنهم يحمون النبي صلى الله عليه وسلم مما يحمون منه نساءهم وأولادهم، ولابد فيه من لفظ دال على المعاهدة. [أعذب المسالك المحمودية للشيخ محمود خطاب السبكي ٢/ ٢٤٥، ط. المكتبة المحمودية].

وحفظ العهد هو الوقوف عند ما حده الله تعالى لعباده فلا يفقد حيث أمر ولا يوجد حيث نهى، وحفظ عهد الربوبية والعبودية هو أن لا ينسب كمالا إلا إلى الرب ولا نقصانا إلا إلى العبد. [المعجم الصوفي دكتور محمد عبد المنعم الحفني ص١٩٠، ط. دار المسيرة- بيروت].

وفي معنى العهد أيضا البيعة، فهي مدخل الصحبة المباركة بين الشيخ المرشد ومريد الوصول إلى معرفة الحق تبارك وتعالى، وبها يسري تأثير الشيخ في مريده بالحال والمقال، ويتحقق الرباط الوثيق الذي يستهدف تزكية النفس الإنسانية وصلاح القلب والروح.

وذلك لأنه لا يكفي عند الصوفية في سلوكهم إلى طريق الله سبحانه وتعالى مجرد العلم، فمجرد قراءة كتب التصوف عندهم بلا معاناة يعد متعة ذهنية، وثقافة عقلية، قد تشارك فيها النفس الأمارة بالسوء، فتكون طريقا إلى الضلالة طردا أو عكسا، أما المنح الروحية من الله تعالى فهي نتيجة الجهود والأعمال؛ فالصوفية أرباب أحوال، لا أصحاب أقوال، وعندهم «لم ينل المشاهدة من ترك المجاهدة».

فالسائر في طريق الله سبحانه لابد له من ترك المرغوبات والمألوفات، ومراعاة الأنفاس، ثم لابد له من زاد وهو التقوى، وسلاح يتقوى به على عدوه اللدود وهو الذكر، ومركوب يقصر عليه وعثاء السفر وهو الهمة.

ولا يستقيم السير مع كل هذا إلا بدليل، وهو الأستاذ الكامل المربي الفاضل، وقد اشتهرت عباراتهم «من لا شيخ له فالشيطان شيخه». فمن أراد السلوك إلى الله على يد بعض الواصلين وقد يسر الله له من هو كذلك، فعليه أن يلزم نفسه طاعته والدخول تحت أوامره ونواهيه. [الفتاوى الحديثية للهيتمي ص٧٧، ط. الحلبي].

فإن المرشد يتعهد السائر إلى الله بالتوجيه ويرشده إلى الطريق الحق، ويضيء له ما أظلم من جوانب نفسه، حتى يعبد الله تعالى على بصيرة وهدى ويقين. فإن المريد يبايع المرشد، ويعاهده على السير معه في طريق التخلي عن العيوب والتحلي بالصفات الحسنة، والتحقق بركن الإحسان والترقي في مقاماته. وحفظ العهد هو الوقوف عند ما حده الله تعالى لعباده فلا يفقد حيث أمر، ولا يوجد حيث نهي.

فالعهد في حقيقته عهد الله، واليد يد الله: ﴿**إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم**﴾ [الفتح: ١٠]، ومن هنا كان التحذير من عاقبة النكوص والمخالفة ونقض العهد: ﴿**فمن نكث فإنما ينكث على نفسه**﴾[الفتح: ١٠]، فالعهد الظاهر عهد الشيخ، والعهد الباطن الحقيقي هو عهد الله سبحانه وتعالى.

فإذا اتضح معنى العهد الصوفي في اللغة وفي عرف الصوفيين، بقي سؤال، وهو: وهل لهذا العهد الصوفي توجيه شرعي، وتخريج يجعله منسجما مع أصول الشرع الشريف؟

والجواب: نعم له تخريج شرعي من نصوص الكتاب والسنة: فأما القرآن، فقد قال الله تعالى: ﴿**إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجرًا عظيمًا**﴾ [الفتح: ١٠].

نقل صاحب تفسير روح البيان [٩/ ٢١، ط. دار الفكر] عن الشيخ إسماعيل بن سودكين قوله: «المبايعون ثلاثة: الرسل، والشيوخ الورثة، والسلاطين. والمبايع في هؤلاء الثلاثة على الحقيقة واحد وهو الله تعالى، وهؤلاء الثلاثة شهود الله تعالى على بيعة هؤلاء الأتباع، وعلى هؤلاء الثلاثة شروط يجمعها القيام بأمر الله، وعلى الأتباع الذين بايعوهم شروط يجمعها المتابعة فيما أمروا به. فأما الرسل والشيوخ فلا يأمرون بمعصية أصلًا، فإن الرسل معصومون من هذا، والشيوخ محفوظون. وأما السلاطين فمن لحق منهم بالشيوخ كان محفوظا وإلا كان مخذولا، ومع هذا فلا يطاع في معصية، والبيعة لازمة حتى يلقوا الله تعالى».

وقوله تعالى: ﴿**وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولا**﴾ [الإسراء: ٣٤]، فالعهد المذكور عام شامل أنواع البيعة الثلاثة التي ذكرت آنفا، ومنها البيعة بين الشيخ المربي ومريديه.

وأخذ العهد والبيعة في السنة النبوية ما كان يتخذ صورة واحدة من التلقين، أو يختص بجماعة من المسلمين، وإنما كان أخذ العهد في السنة جامعا بين بيعة الرجال وتلقين الجماعات والأفراد ومبايعة النساء بل وحتى من لم يحتلم. [ينظر: العهد عند الصوفية للأستاذ أشرف سعد، مجلة البحوث والدراسات الصوفية، العدد الثاني ص٤٥٨].

ففي الصحيحين عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**بايعوني على ألا تشركوا بالله شيئًا، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف، فمن وفى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئًا فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئًا ثم ستره الله فهو إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه، فبايعناه على ذلك**».

وأما التلقين جماعة فقد أخرج أحمد في مسنده والطبراني في معجمه الكبير والحاكم في مستدركه عن يعلى بن شداد قال: «**حدثني أبي شداد رضي الله عنه وعبادة بن الصامت حاضر يصدقه قال: كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: هل فيكم غريب؟ - يعني من أهل الكتاب- فقلنا: لا يا رسول، فأمر بغلق الباب فقال: ارفعوا أيديكم وقولوا: لا إله إلا الله، فرفعنا أيدينا ساعة وقلنا: لا إله إلا الله، ثم وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده ثم قال: الحمد لله، اللهم بعثتني بهذه الكلمة، وأمرتني بها، ووعدتني عليها الجنة، وإنك لا تخلف الميعاد. ثم قال: أبشروا فإن الله عز وجل قد غفر لكم**».

[قال الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد ١/ ١٩١، ط. دار المأمون للتراث: رجاله موثقون].

ومن التلقين الإفرادي ما أخرجه أحمد في مسنده والطبراني في الكبير والأوسط والحاكم في مستدركه والبيهقي في سننه عن بشر بن الخصاصية رضي الله عنه قال: «**أتيت النبي صلى الله عليه وسلم لأبايعه، قال: فاشترط علي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، وأن أقيم الصلاة، وأن أؤدي الزكاة، وأن أحج حجة الإسلام، وأن أصوم شهر رمضان، وأن أجاهد في سبيل الله، فقلت: يا رسول الله، أما اثنتان فوالله ما أطيقهما: الجهاد والصدقة. فإنهم زعموا أنه من ولى الدبر فقد باء بغضب من الله، فأخاف إن حضرت تلك جشعت نفسي وكرهت الموت. والصدقة، فوالله ما لي إلا غنيمة وعشر ذود هن رسل أهلي وحمولتهم. قال: فقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم يده ثم حرك يده، ثم قال: فلا جهاد ولا صدقة! فبم تدخل الجنة إذًا؟! قال: قلت: يا رسول الله أنا أبايعك. قال: فبايعت عليهن كلهن**». [قال الهيثمي في مجمع الزوائد ١/ ٢٩٤: رجال أحمد موثقون].

والذود من الإبل: ما بين الاثنين إلى التسع، وقيل ما بين الثلاث إلى العشر. وقوله: رسل، أي: اللبن. وقوله: حمولتهم، بالفتح: ما يحتمل عليه الناس من الدواب سواء أكانت عليها الأحمال أم لم تكن، وبالضم: الأحمال.

وأخرج أحمد والنسائي عن جرير بن عبد الله رضي الله عنه قال: قلت: «**يا رسول الله اشترط علي فأنت أعلم بالشرط. قال: أبايعك على أن تعبد الله**

لا تشرك به شيئًا، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتنصح المسلم، وتبرأ من الشرك)).

وفي صحيح البخاري عن جرير أيضا قال: بايعت رسول الله صلى الله عليه وسلم على إقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والنصح لكل مسلم.

وأخرج الترمذي والنسائي عن أميمة بنت رقيقة قالت: ((**أتيت رسول الله في نسوة يبايعنه فقلن: نبايعك يا رسول الله على أن لا نشرك بالله شيئا ولا نسرق ولا نزني ولا نقتل أولادنا ولا نأتي ببهتان نفتريه بين أيدينا وأرجلنا ولا نعصيك في معروف، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فيما استطعتن وأطقتن. فقلن: الله ورسوله أرحم بنا من أنفسنا، هلم نبايعك يا رسول الله. فقال: إني لا أصافح النساء إنما قولي لمائة امرأة كقولي لامرأة واحدة**)).

يستفاد مما ذكر من آيات القرآن الكريم، وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، أن العهد الصوفي المذكور يمكن أن يخرج على هذه الأصول الشرعية، وأيضا ولما فيه من التعاون على البر والتقوى، قال تعالى: ﴿ **وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب** ﴾ [المائدة: ٢].

وقد نهج الوارث من مرشدي الصوفية منهج الرسول صلى الله عليه وسلم في أخذ البيعة في كل عصر، فقد ذكر الشيخ أبو الحسن الندوي في كتابه [رجال الفكر والدعوة في الإسلام ١/ ٢٠٩، ط. مكتبة نزار مصطفى الباز]: أن الشيخ عبد القادر الجيلاني فتح باب البيعة والتوبة على مصراعيه يدخل فيه المسلمون من كل ناحية من نواحي العالم الإسلامي يجددون العهد والميثاق

مع الله، ويعاهدون على ألا يشركوا ولا يكفروا ولا يفسقوا ولا يبتدعوا، ولا يظلموا ولا يستحلوا ما حرم الله، ولا يتركوا ما فرض الله ولا يتفانوا في الدنيا ولا يتناسوا الآخرة، وقد دخل في هذا الباب -وقد فتحه الله على يد الشيخ عبد القادر الجيلاني- خلق لا يحصيهم إلا الله، وصلحت أحوالهم وحسن إسلامهم، وظل الشيخ يربيهم ويحاسبهم ويشرف عليهم وعلى تقدمهم، فأصبح هؤلاء التلاميذ الروحيون يشعرون بالمسؤولية بعد البيعة والتوبة وتجديد الإيمان.

فكان لهذه المعاهدات والبيعات من الأثر في التزكية والإصلاح الفردي والجماعي أقوى شأن وأوفر نصيب.

وكيفية العهد مع الرجال أن يجلس المريد أمام شيخه جلسة الصلاة طاهر البدن والملبس فيلقنه التوبة، ثم بعدها يقول له: تعاهدني على ترك المعاصي وفعل الطاعات ما استطعت حتى لا يراك الله حيث نهاك ولا يفقدك حيث أمرك، وأن تلتزم بواجبات الدعوة والطريق، فإن قبل وضع يده في يده وقرأ آية المبايعة، وهي ﴿**إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجرًا عظيمًا**﴾ [الفتح: ١٠]، ثم يقول له: هذا عهد الله على كتاب الله وسنة رسول الله، وطريقنا إليه تعالى لا مغيرين ولا مبدلين، العهد عهد الله واليد يد الله، وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولا، نحن جميعا على بركة الله فيما وفق إليه شيخنا ومولانا فلان، ثم يسمي شيخه عن شيخه إلى صاحب الطريقة التي رضي أن ينتظم فيها، ثم

إلى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم. [راجع في تفصيل البيعة والعهد من المريد للشيخ كتاب: النفحات الإلهية في كيفية سلوك الطريقة المحمدية للشيخ/ محمد عبد الكريم القرشي المدني الشهير بالسمان ص١٣، ١٤، ط. مطبعة الآداب والمؤيد- مصر].

فإن قبل لقنه الجلالة في أذنه ثلاث مرات مفرغا فيها سره مستحضرا أمداد شيوخه حتى تتصل روحانية القلبين عليها، ثم يأمره أن يرددها عليه ثلاثا -للحديث المشهور في أنه عليه الصلاة والسلام أغلق الباب ولقن جماعة لا إله إلا الله ثلاثا، بعد أن عرف أن ليس فيهم غريب كما ذكرنا آنفا- وبعدها يأمره باتباع التعاليم ومكارم الأخلاق وموافاة مجالس الذكر وملازمته الورد.

أما مع النساء فيجب أن يكون العهد في طريقة وهيئة يرضاها الشرع الشريف بحسب ما تدعو إليه الحال، ولا يشرع وضع اليد في اليد ولا القرب من الآذان في تلقين الجلالة، ولا المعاهدة على حضور مجالس الرجال، ولا على ما لم تخص به الشريعة جنس النساء، أما مجالس العلم فيكون للنساء فيها مجال ومكان خاص بعيدا عن الاختلاط المحرم.

وعلى هذا فليس في العهد الصوفي بهذا الاعتبار من مخالفة شرعية، ولا يعد تعارضا مع أصول الشريعة، ونصوص الكتاب والسنة تشهد له، وفقنا الله لطاعته في السر والعلن، والله تعالى أعلم.

هل تكلم الصوفية بالكفر الصريح

السؤال

يثير البعض الفتنة بزعمهم أن الصوفية تكلموا بالكفر الصريح، وأنهم كفار لهذه الألفاظ التي صرَّحوا بها. فما حقيقة هذا الأمر؟ أفتونا مأجورين.

الجواب

بسم الله، والحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فقد ورد عند بعض المتأخرين من الصوفية كالهروي، وابن العربي، وابن سبعين، والعفيف التلمساني، وابن الفارض وغيرهم، بل وحتى المتقدمين كالحلاج (ت: ٣٠٩هـ) والبسطامي (ت: ٢٦١هـ) -كلام موهم وغير مفهوم لمن لم يطلع على اصطلاح القوم، إلا أن كونه موهمًا وغير مفهوم لا يعني كُفْرَ مَن تكلَّم به؛ حيث إن هذا الكلام له تأويله إعمالا لإحسان الظن بهؤلاء السادة، ولكننا لن نتعرَّض لتفصيل الأقوال وذِكْر التأويلات، حيث وضع كثيرٌ من العلماء المؤلفات في بيان ذلك، مثل تأويل الشطح للشعراني، واللمع للسراج وغيرهما.

فنقول: إن الصوفي في رحلة ترقِّيه الروحية وفي معراجه السلوكي قد فني عما سوى الله تعالى وتطهَّرت روحُه من كل ما لا ينتسب إليه، فصار في حال فناء عن وجود السوى وشهود السوى وعبادة السوى، وتجلى له الحق لأول وهلة، فلم يصبرْ على ما شاهد، بل اندفع يصرخ وهو سكران بحميا الرؤية: أنا أنت! لقد فض له عن السر الأكبر، فلم يَقْوَ على حمل الأمانة في باطنه ففاض

لسانه بالترجمة بصورة تعجز عنها ألفاظ اللغة فيقع في الخطأ، حتى يكون في هذا تصريف لما انطوت عليه من شحنة هائلة، وتلك تسمى بظاهرة الشطح، فهو: «كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى». [اللمع للسراج ص٣٤٦].

ونحن بحاجة إلى وضع منهج للتعامل مع كلام هؤلاء المتأخرين بوجه عام، ولقد وجدنا مبتغانا في كلام العلامة ابن خلدون؛ إذ يقول:

«ثم إن كثيرًا من الفقهاء وأهل الفتيا انتدبوا للردِّ على هؤلاء المتأخرين في هذه المقالات وأمثالها، وشملوا بالنكير سائر ما وقع لهم في الطريقة، والحقُّ أن كلامهم معهم فيه تفصيل، فإن كلامهم على أربعة مواضع: أحدها: الكلام على المجاهدات وما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال، لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقامًا ويترقى منه إلى غيره كما قلنا، وثانيها: الكلام في الكشف والحقائق المدركة من عالم الغيب، مثل الصفات الربانية والعرش الكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد، وتركيب الأكوان في صدورها عن موجدها ومكونها كما مر، وثالثها: التصرفات في العوالم والأكوان بأنواع الكرامات، ورابعها: ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم، يعبرون عنها في اصطلاحهم بالشطحات، تستشكل ظواهرها، فمنكر ومحسن ومتأول.

فأما الكلام في المجاهدات والمقامات، وما يحصل من الأذواق والمواجد في نتائجها، ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها، فأمر لا مدفع فيه لأحد، وأذواقهم فيه صحيحة، والتحقق بها هو عين السعادة.

وأما الكلام في كرامات القوم وإخبارهم بالمغيبات وتصرفهم في الكائنات، فأمر صحيح غير منكر، وإن مال بعض العلماء إلى إنكارها فليس ذلك من الحق، وما احتج به الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني من أئمة الأشعرية على إنكارها، لالتباسها بالمعجزة، فقد فرق المحققون من أهل السنة بينهما بالتحدي، وهو دعوى وقوع المعجزة على وفق ما جاء به. قالوا: ثم إن وقوعها على وفق دعوى الكاذب غير مقدور؛ لأن دلالة المعجزة على الصدق عقلية، فإن صفة نفسها التصديق، فلو وقعت مع الكاذب لتبدلت صفة نفسها، وهو محال. هذا مع أن الوجود شاهد بوقوع الكثير من هذه الكرامات، وإنكارها نوع مكابرة، وقد وقع للصحابة وأكابرِ السلف كثيرٌ من ذلك، وهو معلومٌ مشهور.

وأما الكلام في الكشف وإعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات، فأكثر كلامهم فيه من نوع المتشابه، لما أنه وجداني عندهم، وفاقد الوجدان بمعزل عن أذواقهم فيه. واللغات لا تعطي دلالةً على مرادهم منه؛ لأنها لم توضع إلا للمتعارف، وأكثره من المحسوسات، فينبغي أن لا نتعرض لكلامهم في ذلك، ونتركه فيما تركناه من المتشابه، ومن رزقه الله فهم شيء من هذه الكلمات على الوجه الموافق لظاهر الشريعة، فأكرم بها سعادة.

وأما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات، ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور.

فمن عُلِم منهم فضلُه واقتداؤه، حمل على القصد الجميل من هذا وأمثاله، وإن العبارة عن المواجد صعبة لفقدان الوضع لها، كما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله، ومن لم يعلم فضله ولا اشتهر، فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك، إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه. وأما من تكلم بمثلها، وهو حاضر في حسه، ولم يملكه الحال فمؤاخذ أيضا». [مقدمة ابن خلدون، للعلامة عبد الرحمن بن خلدون، ص٥٨٧، ٥٨٨]

وعليه فما ذكره ابن خلدون يمكن أن يكون منهجًا متبعًا في التعامل مع عبارات القوم؛ لما في ذلك من المنافع المتعددة والمتعدية، فيتيح لنا الاستفادة من ذلك تراثهم، ويجمع شمل المسلمين، ويحدث لنا السلامة من الوقوع في هؤلاء السادة بما لا يُرضي ربنا، فنسأل الله أن يوفقنا للنجاة والسلامة من كل سوء. آمين. والله تعالى أعلى وأعلم.

من مسائل أصول الفقه

قطعية أصول الفقه

السؤال

هل أصول الفقه قطعية أم ظنية؟

الجواب

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فعلم أصول الفقه واحد من العلوم الآلية الخادمة لغيرها، فهو أداة يتوصل بها المجتهدون إلى معرفة أحكام الشريعة الإسلامية المتعلقة بأفعال المكلفين، وكذلك يتوصلون بها إلى معرفة المنهجية الصحيحة للتعامل مع نصوص الشريعة ومصادرها لاستفادة الفروع الفقهية منها.

ويُعرِّف البيضاوي أصول الفقه فيذكر في تعريفه المحاور الثلاثة التي تدور حولها قواعد هذا العلم فيقول: [أصول الفقه: معرفة دلائل الفقه إجمالًا، وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد].(منهاج الوصول ص٢، ط. المحمودية).

ويقول تاج الدين السبكي في «جمع الجوامع»: [أصول الفقه: دلائل الفقه الإجمالية. وقيل: معرفتها].

قال المحلي: [أي معرفة دلائل الفقه الإجمالية. ورجح المصنف الأول بأنه أقرب إلى المدلول اللغوي إذ الأصول لغة الأدلة]. (شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٤٧، ط. دار الكتب العلمية، ومعه حاشية الشيخ حسن العطار).

وما ذكره السبكي يشير إلى اختلاف العلماء في تحديد المعنى المعبر عنه بـ«أصول الفقه»، أهو القواعد مطلقًا سواء وُجِد العارف بها أم لم يوجد،

أم أن أصول الفقه ومبانيه الحقيقية هي العلم والملكة النفسانية المتعلقة بتلك القواعد والحاصلة من الإحاطة بها؟

ويوضح الشيخ العطار في حاشيته على شرح المحلي أن منشأ الخلاف هو اشتراك أسماء العلوم بين تلك الأمور فيقول: [اعلم أن أسماء العلوم المخصوصة كالمنطق تطلق تارة على المعلومات المخصوصة فيقال مثلا: فلان يعلم النحو أي يعلم تلك المعلومات المعينة؛ وأخرى على العلم بالمعلومات، وهو ظاهر، فعلى الأول حقيقة كل علم مسائله، وعلى الثاني حقيقته التصديقات بمسائله.... ويطلق لفظ العلم أيضا على الملكة]. (حاشية العطار على شرح المحلي على جمع الجوامع ١/ ٤٥].

والخلاف في تحديد معاني المصطلحات -والتي منها أصول الفقه- غالبًا ما يترتب عليه نوع من الإشكالات والتعارض الظاهري بين الآراء، وعند تحرير محل النزاع يتضح أن الخلاف لفظي منفك الجهة، وهذا هو الحاصل في مسألة قطعية أصول الفقه.

والقطعية مصدر صناعي من القطع، وهو يأتي في اللغة: بمعنى الجزم والبَتِّ والفصل والإبانة.

يقول الجوهري في الصحاح: [وقُطِعَ بفلان فهو مَقْطوعٌ به. وانْقُطِعَ به فهو مُنْقَطَعٌ به، إذا عجز عن سفره من نفقةٍ ذهبت، أو قامت عليه راحلته، أو أتاه أمر لا يقدر على أن يتحرَّك معه]. (الصحاح في اللغة ٢/ ٨٥). ثم يقول: [وأَقْطَعَ الرجلُ: إذا انْقَطَعَتْ حُجَّته وبكَّتوه بالحق فلم يُجب].

قال الفيروزآبادي في (القاموس المحيط ٢/ ٣١٣): [قَطَعَهُ.... بِالحُجَّةِ: بَكَّتَهُ] أي غلبه وأفحمه فلم يجب. (انظر: الصحاح ١/ ٥٠، وتاج العروس ١/ ٥٤٧٧).

وبهذا يتبين أن الدليل القطعي أو القاطع أو المقطوع به هو الدليل اليقيني الذي يفيد العلم، ولا يُقدَر على رده أو نقضه أو الجواب عنه، وليس من السائغ جريان الخلاف فيه، فالدليل القاطع يفصل بين الحق والباطل.

أما الظنية فمصدر صناعي من الظنِّ، ومعناه في اللغة كما قال الزبيدي: [التردد الراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم... وقال المناوي: الظن الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ويستعمل في اليقين والشك، وقال الراغب: الظن اسم لما يحصل من أمارة ومتى قويت أدت إلى العلم ومتى ضعفت لم تجاوز حد الوهم]. (تاج العروس ١/ ٨١٠٢).

وبهذا يتضح أن الدليل الظني يفيد ترجيح أحد الاحتمالات بغالب الظن لكن مع جواز الخطأ في هذا الترجيح، فيستساغ معه النظر والاجتهاد وجريان الخلاف في الاعتداد به بلا نكير.

وقواعد أصول الفقه المدونة في كتب العلماء منها ما هو قطعي متفق عليه كحجية القرآن الكريم والسنة المتواترة، ومنها ما هو ظني مختلف فيه بين العلماء كحجية عمل أهل المدينة والمصالح المرسلة وسد الذرائع وشرع من قبلنا وغير ذلك من الأدلة، فمن هذه الحيثية لا يمكن القول بأن جميع قواعد أصول الفقه قطعية بل يقال بعضها قطعي

وبعضها ظني، ولذلك فإن بعض الفروع الفقهية قطعي لا يجوز الخلاف فيه، وبعضها ظني يتسع أمره لتعدد الآراء بلا نكير.

أما لو نظرنا من حيثية أخرى فسوف نجد أنه قد وردت عبارات عن بعض العلماء تؤيد القول بقطعية جميع أصول الفقه، حتى وإن اختلف فيها العلماء؛ لأنه سيكون من تفاوت إدراكهم لحقيقة ثابتة في نفس الأمر، فبعضهم يدركها من طريق قوي فيقطع بها، وبعضهم يدركها من طريق ضعيف فلا تتجاوز عنده مرتبة الظن.

ومن سلك هذا المسلك من العلماء قصد أن القواعد الأصولية في حقيقة الأمر قطعية، أما علمنا بها فقد يتفاوت لقصور البحث ونقص الاستقراء، فمن واصل البحث وأتم الاستقراء توصل إلى القطع بقواعد الأصول.

يقول الإمام القرافي في (نفائس الأصول ١/ ١٤٧، ط. نزار مصطفى الباز): [قواعد أصول الفقه كلها قطعية غير أن القطع لا يحصل بمجرد الاستدلال ببعض الظواهر، بل بكثرة الاستقراء لموارد الأدلة، ومن كثرت مطالعته لأقضية الصحابة رضوان الله عليهم، واستقراؤه لنصوص الكتاب والسنة، حصل له القطع.... من أراد القطع بقواعد أصول الفقه من الإجماع والقياس وغيرهما فليتوجه للاستقراء التام في أقضية الصحابة ومناظراتهم وأجوبتهم وفتاويهم، ويكثر من الاطلاع على نصوص الكتاب والسنة، فيحصل له من جميع ذلك ومن القرائن الحالية والسياقات اللفظية القطع بهذه القواعد، والغفلة عن هذا المدرك هو الموجب لقول من قال: الإجماع ظني، لأنه لم يطلع إلا على نصوص يسيرة في بعض الكتب، فلا يجد في نفسه

غير الظن، فيقول: سخاء حاتم مظنون، مع أنه في نفس الأمر مقطوع به عند غيره ممن كمل استقراؤه. هذه قاعدة جليلة شريفة ينبغي أن يتفطن لها، فإنها أصل كبير من أصول الإسلام وهي سر قول العلماء: إن قواعد الدين قطعية، وعدم العلم بها هو سبب المخالفة في ذلك، ومثال الفريقين كفريقين تواتر عند أحدهما قضية لم تتواتر عند الآخر فأفتى كل واحد منهما على مدركه من الظن والقطع، وقد تكون الرسالة المحمدية لم تبلغ لبعض الناس، وقد تبلغ بأخبار الآحاد، ولا يقدح ذلك في أنها قد قطع بها في نفس الأمر].

لكن في موضع آخر يعلق القرافي على قول أبي الحسين البصري بأن المخطئ في أصول الفقه غير معذور، وأنه لا يجوز فيها التقليد، وأن المصيب في الأصول واحد كأصول الدين، فيقول القرافي: [ينبغي أن تعلم أن من أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك كالإجماع السكوتي والإجماع على الحروب ونحو ذلك، فإن الخلاف فيها قوي، والمخالف فيها لم يخالف قاطعا بل ظنا، فلا ينبغي تأثيمه، كما أنا في أصول الدين لا نؤثم من يقول: العرض يبقى زمنين، أو ينفي الخلاء وإثبات الملاء، وغير ذلك من المسائل التي ليس مقصودها من قواعد الدين الأصلية، وإنما هي من المسميات في ذلك العلم] (نفائس الأصول ١/ ١٦١).

وعلى هذا فهناك جملة كثيرة من مسائل أصول الفقه مظنونة وضعيفة المدرك، لكن بعض القائلين بقطعية جميع أصول الفقه لم يعدها من الأصول بل عدها من المسائل الملحقة بالأصول لأجل بيان حقيقتها ومدى حجيتها

ومرتبتها عند التعارض والترجيح، كما أنها قد تكون موجبة للعمل والفتوى لمن غلب على ظنه صحتها من المجتهدين.

ويقول إمام الحرمين: [فإن قيل: تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يلفى إلا في الأصول وليست قواطع. قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في العمل بها ولكن لا بد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط الدليل به]. (البرهان ١/ ٧٨، ط. الوفاء).

يقول الإمام الغزالي: [ومقصوده -أي علم أصول الفقه- معرفة الأدلة القطعية المنصوبة على الأحكام التكليفية. وأخبار الآحاد ومسالك العبر والمقاييس المستثارة بطرق الاجتهاد ليس من الأصول، فإنها مظنونات بجانب أخذها مأخذ القطعيات، ولكن افتقر الأصولي إلى ذكرها لتبيين الصحيح من الفاسد، والمستند من الحائد، ولأن الترجيحات من مغمضات علم الأصول، ولا سبيل إليها إلا ببيان المراتب والدرجات]. (المنخول ص٤- ٥).

لكن ذهب الإمام الرازي إلى أن أصول الفقه عبارة عن: [مجموع طرق الفقه على سبيل الإجمال، وكيفية الاستدلال بها، وكيفية حال المستدل بها]. (المحصول ١/ ٨٠، ط. مؤسسة الرسالة].

وقد قصد بقوله: [طرق الفقه] كلًّا من الأدلة القطعية والأمارات الظنية، فهي معدودة عنده من أصول الفقه، يقول الإسنوي: [واعلم أن التعبير بالأدلة مُخرج لكثير من أصول الفقه، كالعمومات وأخبار الآحاد والقياس والاستصحاب وغير ذلك، فإن الأصوليين وإن سلموا العمل بها فليست عندهم أدلة للفقه بل أمارات له، فإن الدليل عندهم لا يطلق إلا على المقطوع

به، ولهذا قال في المحصول: أصول الفقه مجموع طرق الفقه. ثم قال: وقولنا طرق الفقه يتناول الأدلة والأمارات]. (نهاية السول ١/ ١٦، ط. محمد علي صبيح).

هذا وقد وافق أكثر الأصوليين الإمام الرازي في اعتبار أصول الفقه تصدق على الأدلة القطعية والأمارات الظنية، وسموا كليهما أدلة، قال الفتوحي الحنبلي في شرح تعريف الدليل شرعا حيث يعرفه صاحب الكوكب بأنه: [ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري]. فيقول الفتوحي: [ويدخل في المطلوب الخبري ما يفيد القطع والظن، وهو مذهب أصحابنا وأكثر الفقهاء والأصوليين. والقول الثاني: أن ما أفاد القطع يسمى دليلا، وما أفاد الظن يسمى أمارة]. (شرح الكوكب المنير ص١٦، ط. مطبعة السنة المحمدية).

وعلى هذا فأدلة الفقه سواء الإجمالية أو التفصيلية هي ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيها إلى القطع بالحكم الشرعي أو الظن به، فيشمل هذا الأدلة المختلف فيها كعمل أهل المدينة والاستصحاب، والمتفق عليها كالكتاب والسنة المتواترة.

هذا وقد يراد بقطعية أصول الفقه أنها قاطعة في الإلزام بالأحكام الشرعية عند حصول غلبة الظن بها للمجتهد، سواء استفيدت تلك الأحكام من الأدلة المتفق عليها أم من الأدلة المختلف فيها، فالمجتهد الذي بحث ونظر حتى غلب على ظنه حجية الاستصلاح مثلًا، ثم نزلت نازلة فتوصل إلى حكمها بالاستصلاح بعد استفراغ وسعه، يجب عليه -قطعًا- العمل والإفتاء بما دل

عليه الاستصلاح حينئذ، وإن كانت حجيته غير مقطوع بها لدى الأصوليين، ولذا قال الإمام البيضاوي: [المجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به؛ للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن، فالحكم مقطوع به والظن في طريقه]. (منهاج الأصول ص٢- ٣).

وبعض العلماء أطلق اسم أصول الفقه على القواعد الفقهية ومقاصد الشريعة وكلياتها الثابتة باستقراء نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية متواترة المعنى، فتكون بهذا قطعية لأن مبناها الاستقراء التام، أو الاستدلال العقلي القطعي (انظر: الموافقات في أصول الشريعة للشاطبي ١/ ٢٩، ٣٠، ط. دار الفكر العربي).

يقول ابن نجيم الحنفي في بداية كتابه الأشباه والنظائر واصفًا كليات القواعد الفقهية بقوله: [وهي أصول الفقه في الحقيقة]. (غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر ١/ ٣٤، ط. دار الكتب العلمية). وعنى بهذا عدة قواعد منها: «الأمور بمقاصدها»، و«المشقة تجلب التيسير»، و«الضرر يزال» ونحوها. لكن هذا لا يسلم به جمهور أهل العلم، فالقواعد بمنزلة النصوص الجزئية وإن كانت صالحة للدلالة على أحكام فروع كثيرة غير متناهية، إلا أن إثبات مثل هذه القواعد يفتقر أولا لإثبات حجية مصادر استقرائها وحجية التواتر المعنوي، ومعرفة كيفية استفادة المعاني من نصوص الوحي، وغير ذلك من الأمور التي لا بد من إدراكها أولا قبل تقرير القاعدة الفقهية، والعلم الذي تخصص في دراسة تلك الأمور والبحث في الحجية والاستدلال وغيره، هو علم أصول الفقه على الحقيقة إذ بغير تحرير مباحثه لا يمكن القطع بتلك

القواعد والكليات والمقاصد الشرعية، فقواعد الفقه تفتقر لأصول الفقه كما يفتقر إليها فروعه.

وبناءً على ما سبق: فإن أصول الفقه تكون منها قواعد قطعية متفق عليها كما أن منها قواعد ظنية مختلف فيها، وهذا لا يمنع من الجزم بحكم الفروع الفقهية ووجوب العمل بها وإن كانت متفرعة على قواعد أصولية مختلف فيها كما تقدم. والله تعالى أعلم.

منصوصية أصول الشريعة

السؤال

هل يشترط في أصول الشريعة أن تكون جميعها منصوصًا عليها في القرآن والسنة؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه وبعد:

فالأصول جمع أصل، وهو في اللغة: ما يبنى عليه غيرُه، وما يستند إليه وجودُ الشيء وتحققه، قال الراغب: أصل كل شيء قاعدتُه التي لو توهمت مرتفعة ارتفع بارتفاعها سائره. [ينظر: تاج العروس للزبيدي ٢٧/ ٤٤٧، مادة: «أصل»، ط. دار الهداية].

وفي اصطلاح الأصوليين يطلق لفظ الأصل على أربعة معان: أحدها: الدليل، كقولهم: الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنة. وثانيها: الرجحان، كقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة. وثالثها: القاعدة المستمرة، كقولهم: إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل. ورابعها: الصورة المقيس عليها، كالخمر المقيس عليها في حرمتها كل ما يذهب العقل، على اختلاف مذكور في باب القياس في تفسير الأصل. [ينظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول للإسنوي ١/ ٨، ط دار الكتب العلمية].

والشريعة لغةً: كالشِّراعُ والمَشْرَعةُ، وهي المواضعُ الَّتِي يُنْحَدر إِلى الْمَاءِ مِنْهَا، قَالَ اللَّيْثُ: وَبِهَا سُمِّيَ مَا شَرَعَ الله للعبادِ شَريعةً من الصَّوْمِ

والصلاةِ وَالْحَجِّ وَالنِّكَاحِ وَغَيْرِهِ. والشِّرْعةُ والشَّريعةُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ: مَشْرَعةُ الْمَاءِ، وَهِيَ مَوْرِدُ الشاربةِ الَّتِي يَشْرَعُها النَّاسُ فَيَشْرَبُونَ مِنْهَا ويَسْتَقُونَ، وَرُبَّمَا شَرَّعوها دوابَّهم حَتَّى تَشْرَعها وتشرَب مِنْهَا، وَالْعَرَبُ لَا تُسَمِّيهَا شَرِيعةً حَتَّى يَكُونَ الْمَاءُ عِدًّا لَا انْقِطَاعَ لَهُ، وَيَكُون ظَاهِرًا مَعِينًا لَا يُسْقى بالرِّشاءِ [لسان العرب لابن منظور ٨/ ١٧٥، مادة: «شرع»، ط. دار صادر]. ويقول ابن العربي المالكي في «أحكام القرآن» [٤/ ١٠٢ ، ط دار الكتب العلمية]: «الشريعة في اللغة عبارة عن الطريق إلى الماء، ضربت مثلا -أي في القرآن- للطريق إلى الحق لما فيها من عذوبة المورد، وسلامة المصدر، وحسنه» اهـ.

والشريعة اصطلاحا: ما بيَّنه الله تعالى لعباده من أحكام الدين. قال السعد في حاشية «التلويح على التوضيح» (١/ ٧، ط. مكتبة صبيح): «والشرع والشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الدين: أي أظهر وبين، وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة من النبي عليه السلام» اهـ. ويقول البجيرمي في حاشيته «تحفة الحبيب على شرح الخطيب» [١/ ٨، ط. دار الفكر]: «الشريعة عند الفقهاء ما شرعه الله تعالى من الأحكام» اهـ. وقال العدوي في حاشيته على «شرح كفاية الطالب الرباني» [١/ ٢٨، ط دار الفكر]: «قوله: «جمع شريعة إلخ» هي لغة الطريقة، وشرعًا الحكم الشرعي .... والحكم يطلق ويراد به الأحكام الخمسة: الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة، ويطلق ويراد به النسبة التامة كثبوت الوجوب للنية في قولك: النية واجبة» اهـ. وعلى هذا يدخل في مسمى الشريعة جميعُ ما تعلَّقت به الأحكام الشرعية، فيدخل ما أوجب الشرع الإيمان به من المعتقدات -والإيمان عمل قلبي كالنية-، وكذا

ما يجب فعله من عبادات ومعاملات وما يندب منها، واجتناب المحرمات والمكروهات، والانتفاع بفعل المباحات أو بتركها من غير إلزام، ومن هنا فالشريعة تشتمل على أصول وفروع وأخلاق وآداب، وقد شاع لدى العلماء تلقيب علم العقائد بـ «أصول الدين»، والدين والملة والشريعة بمعنى واحد، فيصح إطلاق أصول الشريعة على العقائد الإيمانية، وهذا الشمول لمعنى الشريعة وتساويها مع الدين والملة نجده مفهومًا مما قاله كثيرٌ من العلماء كالعلامة الرملي الشافعي في «نهاية المحتاج» [١/ ٣٢، ط. دار الفكر] قال: «والدين ما شرعه الله من الأحكام، وهو وضعُ سائقٍ إلهيٍّ لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى ما هو خير بالذات. وقيل: الطريقة المخصوصة المشروعة ببيان النبي -صلى الله عليه وسلم- المشتملة على الأصول والفروع والأخلاق والآداب، سميت من حيث انقياد الخلق لها دينًا، ومن حيث إظهار الشارع إياها شرعًا وشريعة، ومن حيث إملاء الشارع إياها ملة» اهـ.

وهناك عبارات أخرى كثيرة لأهل العلم يُفهم منها قصر مفهوم الشريعة على الأحكام الشرعية العملية المتعلقة بأحكام المكلفين -كأحكام الصلاة والزكاة والبيع والنكاح- والتي يمكن أن تختلف من دين لدين، بينما تتفق أديان الأنبياء في عقائد التوحيد، وهذا الاتجاه في اعتبار أن الشريعة بعض الدين وليست كله له مستندٌ من النصوص الشرعية كقوله تعالى: ﴿ **لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا** ﴾ [المائدة: ٤٨]، جاء عن قتادة في تفسيره: «قوله: ﴿ **لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا** ﴾ يقول: سبيلا وسُنَّة. والسنن مختلفة: للتوراة شريعة، وللإنجيل شريعة، وللقرآن شريعة، يحلُّ الله فيها ما

يشاء، ويحرِّم ما يشاء بلاءً، ليعلم من يطيعه ممن يعصيه. ولكن الدين الواحد الذي لا يقبل غيره: التوحيدُ والإخلاصُ لله، الذي جاءت به الرسل» اهـ. [تفسير الطبري جامع البيان ١٠/ ٣٨٥، ط. مؤسسة الرسالة].

وفي الحديث الشريف عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «**أَنَا أَوْلَى النَّاسِ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَالْأَنْبِيَاءُ إِخْوَةٌ لِعَلَّاتٍ، أُمَّهَاتُهُمْ شَتَّى وَدِينُهُمْ وَاحِدٌ**» متفق عليه. قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» [٦/ ٤٨٩، ط دار المعرفة]: «العلات بفتح المهملة: الضرائر، وأصله أن من تزوج امرأة ثم تزوج أخرى كأنه عل منها، والعلل الشرب بعد الشرب، وأولاد العلات: الإخوة من الأب وأمهاتهم شتى، وقد بينه في رواية عبد الرحمن فقال: وأمهاتهم شتى ودينهم واحد. وهو من باب التفسير كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا**﴾ [المعارج: ١٩ - ٢١]، ومعنى الحديث أن أصل دينهم واحد وهو التوحيد وإن اختلفت فروع الشرائع. وقيل: المراد أن أزمنتهم مختلفة» اهـ.

وفي هذا السبيل نجد أبا بكر بن العربي في بيانه للأحكام التي اشتمل عليها قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ [الجاثية: ١٨] يقول في «أحكام القرآن» [٤/ ١٠٢]: «ظن بعض من تكلم في العلم أن هذه الآية دليلٌ على أن شَرْعَ مَنْ قبلنا ليس بشرع لنا؛ لأن الله تعالى أفرد النبي -صلى الله عليه وسلم- وأمته في هذه الآية بشريعة، ولا ننكر أن النبي -صلى الله عليه وسلم- وأمته منفردان بشريعة، وإنما الخلاف

فيما أخبر النبي -صلى الله عليه وسلم- عنه مِن شرع مَن قبلنا في معرض المدح والثناء والعظة، هل يلزم اتباعه أم لا؟» اهـ.

ويقول العلامة الزركشي في مسألة جواز نسخ الشرائع مناقشًا لليهود في إنكارهم للجواز [البحر المحيط في أصول الفقه ٥/ ٢٠٩، ط. دار الكتبي]: «وهنا مباحثة مع اليهود لعنوا بما قالوا، وهي أنهم زعموا أن التعبد في الشرائع بالعبادات لا يجوز أن يتغير قياسًا على التوحيد، فإن التعبد بالتوحيد لا يجوز تغييره إلى الكفر. فيقال لهم: أيجوز أن يتعبد بالصلاة مثلا في وقت دون وقت مع القدرة على الفعل؟ فإن قالوا: نعم، وهو قولهم، لأنهم لا يقولون باستغراق الزمان بالصلاة والصوم، فيقال لهم: أيجوز أن يتعبد بالتوحيد في وقت دون وقت مع كمال العقل والقدرة؟ فإن قالوا: نعم، فقد جوزوا ترك التوحيد. وإن قالوا: لا، وهو قولهم، فقد فرقوا بين التوحيد والشرائع. وحينئذ فلا امتناع في اختلاف التعبد بالشرائع في الكيفية، والعدد، والوقت، والزيادة، والنقص» اهـ. وهذا تمييزٌ واضح بين التوحيدِ الذي لا يجوز نسخُه والشرائعِ الجائزِ عند المسلمين نسخُها.

والحاصل أن الشريعة تطلق ويراد بها جميع ما جاء به الدين ونزلت به نصوص الوحي من أحكام العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق، وتطلق ويراد بها بعض ما جاء به الدين، أي الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين وضعًا وتكليفًا وتخييرًا، والتي يختصُّ بدراستها علمُ الفقه وأصوله، بخلاف مسائل علم التوحيد التي يختص بها الكلام والنظر وفنون المعقول، وبخلاف مسائل الوجدانيات والأخلاق كالتقوى والتوكل والأنس بالله تعالى والتي يختص

بها علم التصوف والسلوك، فهذه مسائلُ وأحكامٌ لا يدخلها النسخ بخلاف مسائل الحلال والحرام فهي التي تنسخ، ولذا فهي الأجدر بأن تسمى شرائع؛ لقوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: ٤٨].

والأقرب أن يقال: إن الشريعة الإسلامية شاملةٌ لكل ما سبق ذكره، فهي تشتمل على ما يجري فيه النسخ وما ليس كذلك لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]. فدل على أن بعض الشرائع لم تنسخ؛ لأن النسخ إزالة، وقد شرع تعالى لأمة الإسلام بعض ما وصى به النبيين من قبل ولم يزله، وفي قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٦٤] دليلٌ على أن هذه الكلمة التي كلَّف الله بها أهلَ الكتاب من قبلُ لم تنسخْ، فالمسلمون مكلفون بها أيضًا. ولا يتعارض هذا الاشتراك الحاصل بين الإسلام وغيره مع كون الشريعة الإسلامية ناسخةً لكلِّ مَا سبقها من شرائعَ وأديانٍ، وكذلك لا يتعارض مع قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾؛ لأن الشرائع السماوية المتعددة تتفق في أمور وتمتاز عن بعضها بأمور أخرى، فلا يشترط في الشريعة الناسخة أن تختلف بجميع معالمها عما سبقها من شرائعَ، بل يكفي أن تختلفَ في بعض العناصر وأن تصير المرجعية مقصورةً عليها.

ويؤكد أن مصطلح الشريعة شامل للاعتقاديات والعمليات والوجدانيات ما نقل عن الإمام أبي حنيفة -رضي الله تعالى عنه- من تعريفه

للفقه -أي علم أحكام الشريعة- بأنه: «معرفة النفس ما لها وما عليها». يقول العلامة صدر الشريعة في «التوضيح بشرح متن التنقيح» [١/ ١٨، ط. مكتبة صبيح]: «وأبو حنيفة رحمه الله إنما لم يزد «عملا» -أي في التعريف السابق- لأنه أراد الشمول، أي أطلق الفقه على العلم بما لها وعليها سواء كان من الاعتقاديات أو الوجدانيات أو العمليات، ثم سمى الكلام -أي علم العقائد- فقهًا أكبر» اهـ. وكذا ما نقله العلامة الزركشي في «البحر المحيط» عن الإمام الرازي [٥/ ٢١٤] قال: «فصل في بيان الحكمة في نسخ الشرائع ذكره الإمام فخر الدين في «المطالب العالية» وهو أن الشرائع قسمان: منها ما يعرف نفعها بالعقل في المعاش والمعاد، ومنها سمعية لا يعرف الانتفاع بها إلا من السمع.

فالأول: يمتنع طُرُوُّ النسخ عليها كمعرفة الله وطاعته أبدًا، ومجامع هذه الشرائع العقلية أمران: التعظيم لأمر الله، والشفقة على خلق الله. قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [البقرة: ٨٣].

والثاني: ما يمكن طَرَيان النسخ والتبديل عليه أمور تحصل في كيفية إقامة الطاعات العقلية والعبادات الحقيقية، وفائدة نسخها أن الأعمال البدنية إذا واظبوا عليها خلفًا عن سلفٍ صارت كالعادة عند الخلق، وظنوا أن أعيانها مطلوبةٌ لذاتها، ومنعهم ذلك من الوصول إلى المقصود، وهو معرفة الله وتمجيده، فإذا غير ذلك الطريق إلى نوع من الأنواع وتبين أن المقصود من هذه الأعمال رعاية أحوال القلب والأرواح في المعرفة والمحبة انقطعت

الأوهام عن الاشتغال عن تلك الصور والظواهر إلى علام السرائر» اهـ.

ويقول العلامة حسن العطار في حاشيته على «شرح جمع الجوامع» [١/ ٥٨ ، ط دار الكتب العلمية] : «الشرع يعم الأحكام الفقهية والاعتقادية، فهو كلٌّ والأحكام الفقهية بعضٌ» اهـ.

وعلى ما سبق ذكره فكلمة أصول الشريعة تحتمل التفسير بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن يكون المراد بها العقائد الإيمانية؛ إذ هي الأصل الذي لا يُقبل عملُ المكلف إلا به، فهي أصول من حيث أنها يبنى عليها قبول الأعمال الصالحة -الفروع- والإثابة عليها، قال تعالى: ﴿ **قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَّلَ مِنْكُمْ إِنَّكُمْ كُنْتُمْ قَوْمًا فَاسِقِينَ * وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَبِرَسُولِهِ وَلَا يَأْتُونَ الصَّلَاةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَى وَلَا يُنْفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَارِهُونَ** ﴾ [التوبة: ٥٣، ٥٤].

ويشير إلى هذا المعنى كلام الأصوليين في بحث مسألة: «هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة ويحاسبون عليها يوم القيامة أم لا؟» وتفسيرهم لفروع الشريعة بالأعمال التكليفية كالصلاة وإطعام المساكين، واستدلال بعضهم في ذلك بقوله تعالى: ﴿ **إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ * فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ * عَنِ الْمُجْرِمِينَ * مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ * وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ * وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ * حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ** ﴾ [المدثر: ٣٩- ٤٧]، فهؤلاء المجرمون كفار بأصول الشريعة؛ إذ كذبوا بعقيدة البعث في اليوم الآخر، ومع هذا ذكروا أن من أسباب دخولهم النارَ عدمَ الصلاة وعدمَ إطعام المساكين، وهي أعمالٌ يسميها الأصوليون

فروع الشريعة في مقابل أصول الشريعة الإيمانية. يقول الإمام الرازي في تفسيره [مفاتيح الغيب ٣٠/ ٧١٦، ط. دار إحياء التراث العربي]: «والمعنى: ما حبسكم في هذه الدركة من النار؟ فأجابوا بأن هذا العذاب لأمور أربعة: أولها: قالوا لم نك من المصلين، وثانيها: لم نك نطعم المسكين، وهذان يجب أن يكونا محمولَيْن على الصلاة الواجبة والزكاة الواجبة؛ لأن ما ليس بواجب لا يجوز أن يعذبوا على تركه، وثالثها: وكنا نخوض مع الخائضين، والمراد منه الأباطيل، ورابعها: وكنا نكذب بيوم الدين، أي بيوم القيامة، حتى أتانا اليقين، أي الموت. قال تعالى: ﴿ **حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ** ﴾ [الحجر: ٩٩]. والمعنى أنا بقينا على إنكار القيامة إلى وقت الموت، وظاهر اللفظ يدل على أن كل أحد من أولئك الأقوام كان موصوفًا بهذه الخصال الأربعة، واحتج أصحابُنا بهذه الآية على أن الكفار يعذبون بتَرْكِ فروعِ الشرائع، والاستقصاء فيه قد ذكرناه في المحصول من أصول الفقه» اهـ.

فإذا كانت العقائد هي المراد بأصول الشريعة، فشرط كونها منصوصًا عليها في الكتاب والسنة ظاهر؛ إذ إن الله -عز وجل- يرسل الرسل ويوحي إليهم وينزل الكتب السماوية لهداية الناس وتعليمهم ما يجب عليهم الإيمان به من العقائد الصحيحة، فلم يَكِلِ الأمرَ بالكلية إلى عقولهم بل ينير لهم الدربَ ويحثهم على إعمال العقول بشكل صحيح على نور مما جاء به المرسلون، فعقول البشر قاصرةٌ ومتفاوتةٌ، ولا تسلم من المؤثرات التي تحيد بها عن جادة الطريق، وأكثر الناس ذكاءً قد يقع أسيرًا لمعتقدات خاطئة حين يعتمد على عقله المجرد في تناول المواضيع العلمية الدقيقة لا سيما إذا

تعلقت بالغيب، فما أكثر من وُصفوا بالحكماء والأذكياء من فلاسفة اليونان وغيرهم، وما أكثر ما وقعوا فيه من العقائد الزائفة حينما وثقوا في العقل الثقةَ المطلقةَ فكلفوه البحثَ فيما يتجاوز قدره، والله تعالى يقول: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] فالتكليف بالبحث عن العقيدة الصحيحة لا يتعلق بالإنسان إلا بعد إرسال الرسل من جهة الخالق عز وجل، قال القاضي البيضاوي في تفسيره [٣/ ٢٥٠، ط دار إحياء التراث العربي]: «﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ يبيِّن الحجج ويمهِّد الشرائع فيلزمهم الحجة، وفيه دليلٌ على أن لا وجوب قبل الشرع» اهـ. ويوضح حجة الإسلام أبو حامد الغزالي أن الدور المنوط بالعقل في مجال العقيدة هو الاستدلال أولا على صدق النبي ثم الإيمان والتسليم بما أرسل به النبي من عقائدَ وشرائعَ، ثم يكون للعقل وظيفة أخرى خادمة لما جاء به النبي، وهي الردُّ على شبهات المخالفين ببيان أن ما جاءت به نصوص الوحي لا يتصادم مع أدلة العقل والمنطق المستقيم، وإنما غايته أن يكون من محارات العقول لا من محالاتها، قال الإمام الغزالي في «المستصفى» [ص٦، ط دار الكتب العلمية]: « .. العقل يدل على صدق النبي، ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله في الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضي أيضًا باستحالته، فقد يَرِدُ الشرع بما يقصر العقلُ عن الاستقلال بإدراكه؛ إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سببًا للسعادة في الآخرة وكون المعاصي للشقاوة، لكنه لا يقضي باستحالته أيضًا، ويقضي بوجوب صدق من دلَّت المعجزة على صدقه، فإذا أخبر عنه صدق العقل به بهذه الطريق،

فهذا ما يحويه علم الكلام» اهـ. فالعقل إذن آلة للاستدلال على المصدر الصحيح لتلقي عقائد الإيمان ثم آلة خادمة لنصرة هذه العقائد وفهمها على الوجه الصحيح وإثباتها بالأدلة العقلية والعلمية والدعوة إليها بما يناسب ثقافة المخاطب، ودفع شبهات الخصوم عنها.

الوجه الثاني: أن يكون المراد بأصول الشريعة أدلتها الكلية ومقاصدها وقواعدها المطردة غالبًا التي تبنى عليها الفروعُ والفتاوى والأحكام الجزئية، وهذه الأصول يختص ببيانها علوم ثلاثة هي: أصول الفقه، وقواعد الفقه، ومقاصد الشريعة. قال السعد التفتازاني في حاشيته «التلويح على التوضيح» [١/ ٨، ط. مكتبة صبيح]: «وأصول الشريعة أدلتها الكلية» اهـ. وجاء في «التقرير والتحبير» [١/ ١٧، ط. دار الكتب العلمية]: «والمراد بالأدلة الأدلة الكلية السمعية الآتي بيانها، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس» اهـ. فالأدلة الكلية عبارة عن مصادر التشريع والقواعد المتعلقة بها من حيث شرح حقيقة المصدر وإثبات حجيته وبيان كيفية استفادة الأحكام الشرعية منه، وحال المستفيد.

ويوضح العلامة شهاب الدين القرافي في مقدمة كتابه «الفروق» أن أصول الشريعة تنقسم إلى قسمين أولهما: ما ضمه علم «أصول الفقه» من قوانين. وثانيهما: ما ضمه علم «القواعد الفقهية». ونجد في كلامه أيضًا إشاراتٍ واضحةً إلى قسم ثالث ظهر مستقلا بعد عصر القرافي على يد الإمام الشاطبي، وهو علم «مقاصد الشريعة»، فهذه العلوم الثلاثة تعتبر أصولا للشريعة؛ لأنها تشتمل على قواعد كلية وأغلبية يستفاد منها المعرفة

الصحيحة لأحكام الشريعة بفهم نصوصها واستنباط معانيها في كل مسألة من مسائل الفروع لا سيما المستحدثة، مما يضمن بقاء حاكمية الشريعة ويثبت بصورة عملية شموليتها وصلاحيتها للتطبيق في كل زمان ومكان، فمن هنا تعتبر هذه العلوم الثلاثة أصولا للشريعة؛ إذ لو ارتفعت لتعذَّر فهم الشريعة وتعذَّر اتباعها، يقول القرافي في «الفروق» [١/ ٢- ٣، ط. عالم الكتب]: « .. إن الشريعة المعظمة المحمدية زاد الله تعالى منارها شرفًا وعُلُوًّا اشتملت على أصول وفروع، وأصولها قسمان:

- أحدهما: المسمى بأصول الفقه، وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعدُ الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة وخبر الواحد وصفات المجتهدين.

- والقسم الثاني: قواعدُ كليةٌ فقهية جليلة كثيرة العدد عظيمة المدد مشتملة على أسرار الشرع وحكمه لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى ولم يذكر منها شيء في أصول الفقه.

وإن اتفقت الإشارة إليه هنالك على سبيل الإجمال فبقي تفصيله لم يتحصل، وهذه القواعد مهمة في الفقه عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يعظم قدر الفقيه، ويشرف ويظهر رونق الفقه ويعرف وتتضح مناهج الفتاوى». ثم يؤكد القرافي أهميةَ الاعتناء بمقاصد الشريعة وكلياتها قائلا: «ومن جَعَلَ يُخْرِجُ الفروعَ بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروعُ

واختلفت وتزلزلت خواطرُه فيها واضطربت، وضاقت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى وانتهى العمر ولم تَقْضِ نفسُه من طلب مناها ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب» اهـ.

فإذا كانت القواعد الأصولية والفقهية والمقاصدية هي المراد في السؤال عن «أصول الشريعة»، فلا يشترط أن تكون كلُّ قاعدة منها منصوصًا عليها نصًّا صريحًا قاطعًا في الكتاب والسنة، وإلا لما وقع خلاف بين فقهاء الأمة ومجتهديها في كثيرٍ من تلك القواعد، فإثبات القواعد وحجيتها يؤول إلى طرق ثلاثة:

الأول: «النص» كتابًا وسنةً، وهو المحور الأساسي المباشر بدلالة ألفاظه العربية مطابقةً وتضمنًا والتزامًا، دلالة قطعية أو ظنية.

والثاني: «الاستقراء» تامًّا أو ناقصًا للنصوص ولأحكام الجزئيات المنصوص عليها.

والثالث: «الاستدلال» بترتيب المقدمات المأخوذة من نصوص الشريعة وقواعد اللغة أو غيرها منطقيًّا.

والثاني والثالث وسيلتان لاستخراج القواعد من النص بصورة غير مباشرة من خلال مضامين النصوص ومفاهيمها ولوازمها وجمعها وترتيبها ومقارنتها وسَبْر معانيها وتقسيمها ثم استنتاج القاعدة الكلية في نهاية الأمر، وهذا عملٌ اجتهادي كبير ذو مراحلَ كثيرةٍ، مما أدى لاختلاف العلماء في تفاصيله، وبالتالي اختلافهم في استخلاص أصول الشريعة، أي القواعد

الضابطة لفهمها والاستنباط منها، لكن يمكن تقسيم هذه الأصول إلى أصولٍ كبرى متفقٍ عليها، وأصولٍ صغرى مختلَفٍ فيها.

فالأصول المتفق عليها نحو اعتبار الكتاب والسنة المصدرَيْن الأساسيين للتشريع، وكالقواعد الخمس التي قيل إن الفقه مبنيٌّ عليها، وهي: «الأمور بمقاصدها» - «اليقين لا يزول بالشك» - «المشقة تجلب التيسير» - «الضرر يزال» - «العادة محكمة»، وتقسيم مقاصد الشريعة إلى الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وتشوف الشرع إلى العتق وتحرير الإنسان.

أما الأصول المختلف فيها فمثل: «الاستحسان» «والمصالح المرسلة» «وشرع من قبلنا» مما جرى الخلاف في حجيته، وكقاعدة: «هل العبرة بصيغ العقود أو بمعانيها؟»، و«هل يلحق النادر بجنسه أو بنفسه؟»، ومن أمثلة المقاصد الظنية المتفاوتة الدرجة ظهورًا وخفاءً ما ذكره العلامة الطاهر بن عاشور في كتابه «مقاصد الشريعة» [ص٢٣٧- ٢٣٨ ، ط. دار النفائس- الأردن] فقال : «واعلم أن مراتب الظنون في فهم مقاصد الشريعة متفاوتةٌ بحسب تفاوت الاستقراء المستند إلى مقدار ما بين يدي الناظر من الأدلة، وبحسب خفاء الدلالة وقوتها؛ فإن دلالة تحريم الخمر على كون مقصد الشريعة حفظ العقول عن الفساد العارض دلالةٌ واضحة، ولذلك لم يكد يختلف المجتهدون في تحريم ما يصل بالشارب إلى حدِّ الإسكار، وأما دلالة تحريم الخمر على أن مقصد الشريعة سد ذريعة إفساد العقل، حتى نأخذ من ذلك المقصد تحريم القليل من الخمر، وتحريم النبيذ الذي لا يغلب إفضاؤه إلى الإسكار، فتلك دلالة خفية. ولذلك اختلف العلماء في مساواة تحريم

الأنبذة لتحريم الخمر، وفي مساواة تحريم شرب قليل الخمر، فمن غلب ظنه بذلك سوى بينهما في التحريم وإقامة الحد والتجريح به، ومن جعل بينهما فرقًا، لم يُسَوِّ بينهما في تلك الأمور» اهـ.

ويجد الباحث قواعد جاء بها نص شرعي بلفظه مثل قاعدة: «الخراج بالضمان»، فهذا نص حديث شريف أخرجه أصحاب السنن الأربعة. ويجد قواعد صِيغ لفظُها من ظاهر النص، دون حاجة إلى استنباط، مثل قاعدة: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، فإنها مأخوذةٌ من الحديث الشريف: "**وإن أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**". متفق عليه. ويجد قواعد خرجها العلماء من استقراء الأحكام الجزئية: وهو التي تتبعها العلماء في أبوابها المختلفة، وكثير منهم صاغوها في عبارات موجزة سلسة، مثل: «الرضا بالشيء رضا بما يتولد منه»، و«المشغول لا يشغل». [الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٤١، ١٥١، ط. دار الكتب العلمية]، فالقواعد إذن ليست على وتيرة واحدة، فبعضها أصله نص شرعي، وبعضها مأخوذ من معنى نص أو أكثر، وبعضها متفق عليه، وبعضها مختلف فيه.

وبناءً على ما سبق: فإنه يشترط في أصول الشريعة إذا قُصد بها العقائدُ الإيمانيةُ أن تكون منصوصًا عليها في الكتاب والسنة بنص عام أو خاص، أما إذا قُصد بأصول الشريعة القواعدُ التي تنضبط بها عمليةُ فهمِ أحكام الشريعة واستنباطها فلا يشترط أن تكون كلُّ قاعدةٍ منها مذكورةً بالنص في الكتاب والسنة؛ لأن هذه القواعد تثبت بطرق عديدة -مباشرة وغير مباشرة- كالنص والاستقراء والاستدلال. والله تعالى أعلى وأعلم.

الشبهة وأنواعها

السؤال

نسمع كثيرًا كلمة الشبهة؛ في مثل: قول القائل: اتقوا الشبهات، أو: الحدود تُدْرَأ بالشبهات، فما هو تعريف الشُّبْهَة؟ وما هي أنواعها؟

الجواب

بعث الله تعالى النبي -صلى الله عليه وسلم- بِدِينٍ ارتضاه ختام الأديان، ولم يتركنا النبي -صلى الله عليه وسلم- إلا على المحجة البيضاء بعد أن بيَّن الحلال والحرام، وأمرنا بالتحري في معرفة ذلك، فعن أبي هريرة -رضي الله عنه-، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللهَ طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا، وَإِنَّ اللهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ الْمُرْسَلِينَ، فَقَالَ: ﴿**يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ**﴾ [المؤمنون: ٥١]، وَقَالَ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ**﴾ [البقرة: ١٧٢]، ثُمَّ ذَكَرَ الرَّجُلَ يُطِيلُ السَّفَرَ أَشْعَثَ أَغْبَرَ يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ: يَا رَبِّ يَا رَبِّ، وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ، وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ، وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ وَغُذِيَ بِالْحَرَامِ فَأَنَّى يُسْتَجَابُ لِذَلِكَ» [رواه مسلم].

وعليه فمعرفة الحلال والحرام من الأمور المطلوبة شرعًا حتى يستقيم حال العبد، ومعرفة ذلك سهلة ميسرة؛ لأنه بيِّنٌ لا خفاء فيه من حيث الجملة، وهو ما يشير إليه حديث النعمان بن بشير -رضي الله عنهما-، قال: سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول: «الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ،

وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَرَاعٍ يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ» [متفق عليه].

فيوضح الحديث أن الحلال والحرام ظاهران بأدلتهما، لكن المشكل على كثير من الناس ما هو متوسط بينهما، فقد اقتضت حكمة الله أن تكون هناك بيِّنات وشبهات، وأن لا تكون البيِّنات واضحة كلها، ولا الشبهات غالبة، يقول الشاطبي في «الموافقات» [٣/ ٨٦، ط. دار المعرفة]: «التشابه قد علم أنه واقع في الشرعيات، لكن النظر في مقدار الواقع منه، هل هو قليل أم كثير؟ والثابت من ذلك القلة لا الكثرة» اهـ.

والجذر اللغوي للفظة شُبْهَة: «ش ب هـ» ، والشين والباء والهاء أصل واحد يدل على معان متعددة:

منها: المِثْل، يقال: أَشْبَهَ الشيءُ الشيءَ: مَاثَلَهُ. ومنها: المُشَابَهَةُ، يقال: فيه شُبْهَة منه أي شَبَهٌ، ومنه قوله تعالى: ﴿**وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا**﴾ [البقرة: ٢٥]، أي: يُشْبِهُ بعضُه بعضًا. ومنها: الالتباس، يقال: اشْتَبَهَتِ الأمور وتَشَابَهَتْ: التبست فلم تتميز ولم تظهر. ومنها: الإشكال، ومنه قولك: شبَّه الشيء إذا أشكل. ومنها: الاختلاط، وتقول: شَبَّهت عليَّ يا فلانُ، إذا خلَّط عليك، واشْتَبَهَ الأمر إذا اختلط. [انظر: لسان العرب ١٣/ ٥٠٣، مادة (ش ب هـ)، ط. دار صادر، وتاج العروس ٣٦/ ٤١١، فصل الشين من باب الهاء، ط. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب- الكويت، والمصباح المنير ص: ٣٠٣ وما بعدها، مادة (ش ب هـ)، ط. المكتبة العلمية، وتهذيب اللغة ٦/ ٩٢، ط. المؤسسة المصرية للتأليف والأنباء والنشر، والحدود الأنيقة للشيخ زكريا الأنصاري

ص: ٧٧، ط. دار الفكر، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١/ ١٠٠٥، ط. مكتبة لبنان].

وقد تنوعت تعريفات العلماء للشبهة وهي في مجملها يمكن ردها إلى المعاني اللغوية السابقة، فمن هذه التعريفات أنها: ما لم يتيقن كونه حرامًا أو حلالًا. [أنيس الفقهاء للقونوي ص: ٢٨١، ط. دار الوفاء- جدة، والحدود الأنيقة ص: ٧٧].

وقيل: ما جهل تحليله على الحقيقة وتحريمه على الحقيقة. [المواهب السنية شرح الفرائد البهية للجَرْهَزي ١/ ١٣٤، ط. دار البشائر].

وهذان التعريفان هو ما يدل عليهما حديث النعمان بن بشير السابق: «الْحَلَالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ...». **وفي رواية الترمذي**: «لَا يَدْرِي كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ أَمِنَ الْحَلَالِ هِيَ أَمْ مِنَ الْحَرَامِ». فسُمِّيَ ما جهل حقيقةُ حكمِه شبهة.

وقيل: ما اشتبه حكمه بالاختلاف في إباحته. [الحاوي للماوردي ١٣/ ٤٦٧].

وقيل: احتمال حرمة يستند إلى دليل ويعارض أصل الحل. [مفتاح السعادة لطاش كُبْرِي زاده ٣/ ٢٢٣، ط. دار الكتب العلمية].

وهذا المعنى الاصطلاحي للشبهة يدخل فيه كل موضع أو صورة اشتبه الحل والحرمة فيها، وهذا المعنى عامٌّ، وقد وجد تعريف للشبهة لكنه خاص بالحدود وما في معناها كالكفارات، حيث رتَّب الفقهاء على وجود مثل هذه الشبهة في باب الحدود والكفارات أحكامًا خاصة كإسقاط الحد، فمن ذلك

ما عرَّفها به الحنفية أنها: «اسم لما يشبه الثابت وليس بثابت» [بدائع الصنائع ٧/ ٣٦، ط. دار الكتب العلمية، والعناية ٥/ ٢٦٠، ط. دار الفكر، والدر المختار ٤/ ١٨، ط. دار الكتب العلمية].

ومعناه أن يقترن سبب الحكم بأمر يشبه الثابت وليس ثابتًا في حقيقة الأمر، فالعقد على مَن لا يحل له نكاحها ووطؤها حرام ولا حد عليه عند أبي حنيفة وإن علم بالحرمة؛ لأن وجود العقد يفيد حل الوطء، إلا أن الحرمة من حيث كون المعقود عليها لا تصلح محلًّا للعقد، فإذا لم يبق العقد صحيحًا حقيقة فتبقى صورته التي تشبه الصحيح دارئة للحد.

فما وجد من لفظة الشبهة خارج نطاق دائرة الحدود أو ما في معناها فإنه يَصْدُق عليه التعريف العام الاصطلاحي، أو يكون من قبيل الاستعمال اللغوي.

والاشتباه له أسباب؛ فقد يكون لانعدام الدليل أو لغموضه وخفائه، أو لغير ذلك؛ بحيث لا يعلمه إلا القليل، فالمفهوم من قوله -صلى الله عليه وسلم-: «كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ»، أن القليل يعلمه، والمراد بالقليل: أهل الاجتهاد على تفاوتٍ في مراتبهم، فالغامض في حق غيرهم واضح لهم، على أن سبب الاشتباه قد يكون تعارض الأدلة وعدم المرجِّحات، أو عدم الدليل أصلًا، أو اختلاف العلماء كما سيأتي، لكن ما نريد أن نؤكده هو أن القاعدة العامة في التعامل مع الشبهات -والتي أسسها حديث النعمان السابق- أنه ينبغي للعبد أن يدع ما لا بأس به حذرًا مما به بأس، وهي مرتبة الورع، وفي ذلك تفصيل؛ «فما كان حلالًا بوصفه وسببه فهو حلال بيِّن، وما كان حرامًا بوصفه وسببه

فهو حرام بيِّن، وما كان متفقًا على وصفه القائم به مختلفًا في سببه الخارج عنه، أو كان متفقًا على سببه الخارج عنه مختلفًا في وصفه القائم به، فإنك تنظر إلى مأخذ تحليله وتحريمه بالنظر إلى صفته القائمة به، وإلى سببه الخارج عنه، فإن كانت أدلتهما متفاوتة، فما رَجَحَ دليل تحريمه كان حرامًا، وما رَجَحَ دليل تحليله كان حلالًا، وإن تقاربت أدلته كان مشتبهًا وكان اجتنابه من ترك الشبهات، فإنه أشبه المحلَّل من جهة قيام دليل تحليله، وأشبه المحرَّم من جهة قيام دليل تحريمه، فمن ترك مثل هذا فقد استبرأ لدينه؛ لأنه نزَّهه من الوقوع في الحرام، واستبرأ لعرضه لأنه نزَّه عرضه من أن يقال: فلان يأكل الحرام. وإذا تقاربت الأدلة فما كان أقرب إلى أدلة التحريم تأكد اجتنابه واشتدت كراهته، وما كان أقرب إلى أدلة التحريم تأكد اجتنابه واشتدت كراهته، وما كان أقرب إلى أدلة التحليل خف الورع في اجتنابه، وإن كافأ دليلُ التحليل دليلَ التحريم حرم الإقدام ولم يتخير على الأصح. [انظر: القواعد الكبرى للعز بن عبد السلام ٢/ ١٩٠، ط. دار القلم].

وتجدر الإشارة إلى أن وجود المسائل المشتبهة كان له فضل في التأصيل أو التنظير لبعض القواعد كقاعدة الاحتياط مثلًا؛ ذلك أن الوقوع في الحرام يوجب معرفة العمل عند وجود مثل تلك المسائل، فإنه من يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ولذا تجد أقوالًا للفقهاء فيمن اشتبه عليه الحلال والحرام، أو شك في حِلِّ عين واحدة من حرمتها، فالاحتياط لا يكون إلا إذا وجدت المشبهات، والمشبهات لا يُتخلص منها غالبًا إلا به.

والناظر في كتب المذاهب يجد أن أربابها لم يُعْنَوا بدرجة واحدة بإيراد تقسيم للشبهة، فالحنفية والشافعية هم أكثر المذاهب اهتمامًا بذكر تقسيم لها، حيث تناقل ذلك في عبارات فقهائهم، في حين نجد أن المالكية والحنابلة وإن أورد بعضهم تقسيمًا لها إلا أن أكثرهم يكتفون بمجرد الإشارة إلى وجود شبهة في المسألة، وبيَّنوا أثر وجودها على الحكم.

وقد قسَّم الحنفية الشبهة إلى ثلاثة أقسام:

الأول: شبهة فعل: وتسمى شبهة اشتباه وشبهة المشابهة، ومعناها أن يظن غيرَ دليل الحِلِّ دليلًا، فتسمى شبهة فعل أي الشبهة في الفعل الذي هو الوطء مثلًا، حيث كان مما قد يشتبه عليه حرمته، وتسمى شبهة اشتباه حيث إنها تتحقق في حق من اشتبه عليه فقط. فمن وطئ المطلَّقَة ثلاثًا وهي في العدة ثم قال: ظننت أنه يحل لي فلا يُحَدُّ، فتتحقق هذه الشبهة حيث لا دليل يفيد الحِلَّ، أي أن المسألة المشتبه فيها ليست محل خلاف، بل اشتبه عليه غير الدليل فظنه دليلًا، فالشبهة منوطة بالظن، وإلا فلا شبهة أصلًا لفرض أن لا دليل أصلًا لتثبت الشبهة في نفس الأمر.

وعليه فالضابط في سقوط الحد بهذه الشبهة شيئان:

الأول: أن يكون الموضع موضع اشتباه، فمن وطئ أجنبية حُدَّ وإن ادَّعَى ظن أنها تحل له.

والثاني: ادعاء الظن لا مجرد حصوله، والمعنى أنه إن قال: علمتُ أن هذا الفعل حرام حُدَّ، وإذا لم يَدَّعِ الظنَّ يُحَدُّ، وإن حصل له الظن فعلًا، ولا يحد إن ادعى وإن لم يحصل له الظن أصلًا؛ لأن الظن أمر باطني لا يعلمه

القاضي إلا بدعوى صاحبه، فالشرط في انتفاء الحد علم القاضي أنه ظن الحل، وذلك لا يكون إلا بدعواه وإخباره.

وهذه الشبهة -شبهة الفعل- تُسقِط الحد عند جمهور الحنفية إعمالًا لظنه في موضع الاشتباه، أما النسب فلا يثبت معها؛ لأن الفعل زنا حقيقي، والنسب لا يثبت بالزنا، إلا أنهم استثنوا من عدم ثبوت النسب صورتين: الأولى: وطء المطلقة ثلاثًا في العدة وكذا المختلعة، والثانية: وطء مَن زُفَّتْ إليه غير امرأته معتمدًا على قول النساء: هي زوجتك. على قول بأن هذه الصورة من شبهة الفعل لا المحل. [تبيين الحقائق ٣/ ١٧٥، ط. دار الكتاب الإسلامي، وشرح منلا مسكين على الكنز ٢/ ٣٥٨، ورد المحتار ٤/ ٢١، والعناية مع فتح القدير ٥/ ٢٤٧ وما بعدها، ط. دار الفكر، واللباب ٣/ ١٩٠، ط. المكتبة العلمية].

الثاني: شبهة محل: ومعناها قيام الدليل النافي للحرمة، فليست مبنية على ظن المكلف واعتقاده، بل على كون محل الفعل فيه وجه حل للفعل المأتي به، وتسمى شبهة في المحل أو شبهة محل؛ لأنها ناشئة عن دليل موجب للحل في المحل، وتسمى شبهة حكمية؛ لكون الثابت فيها شبهة الحكم بالحل، وهذا النوع من الشبه مسقط أيضًا للحد، وإن ادعى علمه بحرمة الفعل. [رد المحتار ٤/ ٢٠].

وقد مثَّل الحنفية لهذه الشبهة بعدة صور، منها: وطء جارية ولده، ووطء المطلقة طلاقًا بائنًا بالكنايات، ووطء الجارية المبيعة في حق البائع قبل

التسليم، والجارية الممهورة في حق الزوج قبل قبض الزوجة لها، والجارية المشتركة بينه وبين غيره.

والمعنى في هذه الشبهة ثبوت الملك ولو من وجه؛ فمثلًا في وطء جارية ولده لا يحد لقيام المقتضى للملك، وهو قول النبي -صلى الله عليه وسلم- : «أَنْتَ وَمَالُكَ لِأَبِيكَ» [رواه ابن ماجه، وقال البوصيري: إسناده صحيح، رجاله ثقات على شرط الشيخين]؛ فهذا الحديث دليل موجب للحِلِّ في المحل، فهو يقتضي الملك؛ لأن اللام فيه للملك، لكنْ عارَضَه مانع من إرادة حقيقة الملك وهو الإجماع على عدم إرادته حقيقة، فظاهر إضافة مال الابن إلى الأب بحرف اللام يقتضي حقيقة الملك، فلئن تقاعد عن إفادة الملك فلا يتقاعد عن إيراد الشبهة التي تدرأ الحد عن الواطئ، وكذا يقال في باقي الصور.

وهذه الشبهة كشبهة الفعل في درء الحد بها، إلا أن النسب يثبت معها غالبًا إذا ادعاه.

الثالث: شبهة العقد: وهي التي قال بها أبو حنيفة، وقد ألحقها بعض الحنفية بشبهتي الفعل والمحل، لأن الأمثلة المذكورة لهذه الشبهة ترجع إليهما، ولذلك يقول ابن عابدين: «والتحقيق دخول هذه في الأوليين» [رد المحتار ٤/ ١٩]؛ أي دخول شبهة العقد في شبهتي الفعل والمحل.

يقول العلامة الطحطاوي في حاشيته [٢/ ٣٩٦ بتصرف يسير، ط. بولاق] -عند قول «الدر»: «فظهر أن تقسيمَها -أي الشبهة- ثلاثة أقسام، قولُ الإمام»-: «إن أراد التقسيم من حيث الحكم فهي اثنان عند الكل، غايته أن

حكم شبهة العقد عند الإمام حكم شبهة المحل، وعندهما حكم شبهة الفعل، وإن أراد التقسيم من حيث المفهوم فهي اثنان أيضًا؛ لأن شبهة العقد منها ما هو شبهة الفعل كمعتدة الثلاث، ومنها ما هو شبهة المحل كمسألة المتن، أي النكاح بلا شهود» اهـ.

وشبهة العقد كمن عقد على مَن لا يحل له نكاحها كمحارمه، فلا يحد عند أبي حنيفة وإن علم بالحرمة؛ فالفعل -أي الوطء- وإن كان محرمًا باتفاق، إلا أن وجود صورة العقد من أهله في محل قابل للتصرف في الجملة يورث العقد شبهة يندرئ بها الحد، والمحل هنا الأنثى من بنات آدم القابلة للتوالد، وكذا الحكم في العقد على منكوحة الغير، أو معتدته من طلاق الثلاث البائن، أو الأمة بغير إذن سيدها، أو عقد على أمة وتحته حرة، أو على مجوسية، أو جمع بين خمس نسوة، أو بين الأختين، ففي كل ذلك لا يحد عند أبي حنيفة؛ لوجود صورة العقد الذي يورث شبهة يندرئ الحد بمثلها.

ومع سقوط الحد في هذه الصور إلا أنه يعزَّر حتى وإن لم يعلم بحرمة ما فعله، لكنْ ينبغي تقدير عقوبة تعزيرية أخف في حق مَن لم يعلم.

وقال الصاحبان من الحنفية: مَن عقد على مَن تحرم عليه لنسب أو رضاع أو مصاهرة ووطئها فيجب الحد، ولا عبرة لصورة العقد؛ لأن العقد لم يصادف محلًّا قابلًا لحكمه، فَيُحَد شريطة علمه بالحرمة، وكذا لو وطئ مَن استأجرها للزنا، فيحد لأن عقد الإجارة لا يستباح به البضع، فصار كما لو استأجرها للطبخ ونحوه من الأعمال ثم زنى بها، فإنه يحد اتفاقًا. أما باقي الصور فلم يخالف فيها الصاحبان أبا حنفية؛ لتمكن الشبهة في هذه الصور.

وعند التدقيق نجد أن لا خلاف بين أبي حنيفة وصاحبيه لاختلاف الحيثية [حاشية الطحطاوي ٢/ ٣٩٦].

أما أثر هذه الشبهة في ثبوت النسب فمختلف فيه، فالذي ألحق شبهة العقد بشبهة الفعل قائل بعدم ثبوت النسب مع هذه الشبهة، والعكس مع شبهة المحل، لكن الأقرب -والله أعلم- إلحاقها بشبهة الفعل؛ لأن الشبهة في المحل تقتضي وجود الحل ولو بوجه؛ إذ إنها قائمة على ثبوت الملك في المحل بوجهٍ ما كما قلنا، بخلاف شبهة الفعل حيث لا وجه للحل في المحل أصلًا، وفي هذه الصور المذكورة لشبهة العقد لا وجه للحل في محل العقد مطلقًا، وعليه فلا يثبت النسب مع وجود هذه الشبهة.

أما كلام الشافعية فيشبه في الجملة إلى حد كبير كلامَ الحنفية، على أن هذا الشبه والتوافق بين الشافعية والحنفية إنما هو في أصل القاعدة، وإلا فالاختلاف موجود بينهم في بعض المسائل من حيث اعتبارها من صور الشبهة أو لا.

وقد قسَّم الشافعية الشبهة إلى ثلاثة أقسام:

الأول: شبهة فاعل: ويسميها الماوردي شبهة فعل، ومثالها مَن يجد امرأة في فراشه فيطؤها ظانًّا أنها زوجته أو أمته، فلا حد عليه إن ادعى ذلك، وهو عين ما قاله الحنفية، فدرء الحد هنا مبناه على ظن الحل، إلا أن الشافعية جعلوا الإكراه من شبهة الفاعل، وقالوا: إن النسب يلحق الواطئ مع هذه الشبهة خلافًا لما عليه الحنفية [الأشباه والنظائر للسيوطي ص: ١٢٣، ط.

دار الكتب العلمية، والفوائد الجنية للفاداني ٢/ ١٣٠، وروضة الطالبين ٧/ ٣١١، ط. عالم الكتب، ومغني المحتاج ٥/ ٤٤٤، دار الكتب العلمية].

الثاني: شبهة محل: ويسميه البعض شبهة في الموطوءة، ومثَّلوا لها بمن وطئ زوجته الحائض أو الصائمة أو المُحْرِمة، أو موطوءة أبيه وابنه، وكما لو سرق مال ابنه، فيسقط الحد في مثل هذه الصور. والمعنى في هذه الشبهة كما سبق ثبوت الملك ولو من وجه.

الثالث: شبهة مذهب أو جهة أو طريق: وهي كل جهة صحَّحها بعض العلماء وقوي دليله، ومثاله عدم الحد في نكاح الثيب بلا ولي مراعاة لخلاف أبي حنيفة القائل بعدم اشتراط الولي في النكاح، والنكاح بلا شهود مراعاة لخلاف مالك، ونكاح المتعة مراعاة لخلاف ابن عباس، وكذا لو شرب الخمر متداويًا [الأشباه والنظائر للسيوطي ص: ١٢٣، والقواعد الكبرى للعز بن عبد السلام ٢/ ٢٧٩، ٢٨٠، والفوائد الجنية ٢/ ١٣٠].

ومعنى ذلك أن يكون الفعل حرامًا عند قوم حلالًا عن آخرين، فلا يحد مرتكبه، وإن كان يعتقد أنه حرام، لكن عدم الحد هنا مبناه على التعارض بين دليل الحل ودليل الحرمة، أي ليس للخلاف ذاته مدخل في اعتبار الشبهة، يقول العز بن عبد السلام في قواعده [٢/ ١٩١]: «وقد أطلق الفقهاء أن اختلاف العلماء شبهة، وليس ذلك على إطلاقه؛ إذ ليس عين الخلاف شبهة بدليل أن خلاف عطاء في جواز وطء الجواري بالإباحة خلاف محقق، ومع ذلك لا يدرأ الحد، وإنما الشبهة الدارئة للحد ففي مأخذ الخلاف وأدلته المتقاربة». ويصح التمثيل لهذا النوع من الشبهة بكل مسألة اختلف فيها

الفقهاء بين مجيز ومانع، حتى وإن كان خارج دائرة الحدود، ويدخل في هذا النوازلُ، فقد تختلف فيها الأنظار بناء على انعدام الدليل أو خفائها كما سبق، لكن الشرط في الخلاف حتى يورث شبهة أن يكون قويًا، وهو ما يعبَّر عنه بأن يكون قوي المُدرك، فإذا كان ضعيفًا فلا يؤبه به، ولا يعد شبهة دارئة للحد. جاء في المواهب السنية للجَرْهَزي [٢/ ١٤١، ١٤٢]: «وفي قواعد التاج: إذا ضعف المدرك كان معدودًا من الهفوات والسقطات لا من الخلافيات المجتهدات؛ لأنه لا ينظر إلى القائلين المجتهدين بل إلى أقوالهم في مداركها قوة وضعفًا، ونعني بالقوة ما يوجب وقوف الذهن عندها وتعلق ذي الفطنة بسبيلها لا انتهاض الحجة بها، فإن الحجة لو انتهضت بها لما كنا مخالفين لها. إذا عرفتَ هذا فمَنْ قَوِيَ مدركه وإن كان أَدْوَنَ اعتُدَّ به، ومن لا فلا، وإن كان أرفع... وقوة المدرك وضعفه مما لا ينتهي إلى الإحاطة به إلا الأفراد، وقد يظهر الضعف أو القوة بأدنى تأمل، وقد يحتاج إلى تأمل وفكر، ولا بد أن يقع هنا خلاف في الاعتداد به ناشئًا عن أن المدرك قوي أو ضعيف». ولا يعد الخلاف شبهة دارئة للحد أيضًا إذا حكم الحاكم بأحد الرأيين؛ لأن حكم الحاكم يرفع الخلاف، ويصير كالمجمع عليه.

أما أكثر المالكية والحنابلة فلم يذكروا تقسيمًا واضحًا للشبهة كما سبق عند الحنفية والشافعية، إلا أن الكلام على أنواع الشبهة منثور في عباراتهم حسب المسألة المبحوث عنها، بل قد مثَّلوا في بعضها بنفس الصور السابق ذكرها عند الحنفية، وبيَّنوا ما يترتب على وجودها، أما كتقسيم فعند المالكية أورد ابن شاس في «عقد الجواهر الثمينة»، ونقله القرافي، يقول ابن شاس

في كتاب الزنا [٣/ ٣٠٦، ط. دار الغرب]: «والنظر في طرفين: الأول: في الموجِب والموجَب: والضابط أن انتهاك حرمة الفرج المحترم بالوطء المحرَّم في غير ملك إذا انتفت عنه الشبهة سبب لوجوب الحد... وقولنا: لا شبهة فيه احترزنا به عن شبهة في المحل أو الفاعل أو الطريق. أما شبهة المحل بأن تكون مملوكة، وإن كانت محرَّمة بسبب رضاع أو نسب، أو شركة أو عدة أو تزويج فلا حد في وطئها. وأما الفاعل بأن يظن أنها مملوكته أو زوجته. وأما في الطريق بأن يختلف العلماء في إباحته كنكاح بلا ولي أو بغير شهود إذا استفاض واشتهر، فإن جميع ذلك يدرأ الحد». وبنحوه في الفروق إلا أنه زاد أن هذه الشبه لا يسقط بها الحد فقط بل والكفارات، لكن شرطه اعتقاد المُقْدِم مقارنة السبب المبيح، وهو عين ما قاله الحنفية في شبهة الفعل أن يكون الموضع موضع اشتباه، ويعلِّل القرافي ذلك بأن اشتباه صورة الأسباب المبيحة وتحقيق شروطها ومقاديرها لا يعلمه إلا الفقهاء الفحول، وتحقيقه عسير على أكثر الناس، فكان اللبس فيه عذرًا، وما هو مشهور لا يكون اللبس فيه عذرًا، وعليه فما لم يتحقق فيه هذا الشرط أو خرج عن هذه الشُّبَهِ فيحد الفاعل ولا تسقط الكفارة.

فمثال المواضع التي يسقط فيها الحد أو الكفارة: ما إذا جامع في رمضان ناسيًا فظن أن ذلك يبطل صومه فتعمد الفطر ثانية، أو امرأة رأت الطهر في رمضان ليلًا فلم تغتسل حتى أصبحت فظنت أنه لا صوم لمن لم يغتسل قبل الفجر فأكلت، وكالأب يسرق من مال ابنه، أو العبد يسرق من مال سيده.

ومثال المواضع التي لا يعذر فيها: امرأة قالت: اليوم أحيض، وكان يوم حيضها ذلك فأفطرت أول نهارها وحاضت في آخره، وكما لو شرب خمرًا يعتقد أنه سيصير خلًّا، أو وطئ امرأة يعتقد أنه سيتزوجها، فإن الحد لا يسقط؛ لعدم اعتقاد مقارنة السبب المبيح، وكذا مَن عقد على أخته من الرضاع أو النسب، أو ذات محرم ووطئهما عامدًا عالمًا بالتحريم [الفروق وتهذيبه ٤/ ١٧٢، ط. عالم الكتب].

أما الحنابلة فقد ذكر البعلي في «الاختيارات الفقهية» في كلامه على الصداق [ص: ١٤٢، ط. مطبعة كردستان العلمية- القاهرة]: «فالشبهة ثلاثة أقسام: شبهة عقد، وشبهة اعتقاد، وشبهة ملك». وهي في مجملها لا تخرج عما قاله الحنفية والشافعية من أقسام.

تلك هي أقسام الشبهة عند المذاهب الأربعة، وقد سبق أن قلنا: إن هناك صورًا أخرى تطلق عليها شبهة لم يفردها الفقهاء بتسمية، لكنهم أوردوها في ثنايا كلامهم، ولذا تجد بعض المعاصرين يَنْصَبُّ اجتهادهم في تعدادها وتسميتها، وهو أمر قد تختلف فيه الأنظار، لكن يقال فيها ما يقال في غيرها: لا مشاحة في الاصطلاح، فالمهم بيان أثر هذه الشبه على المحل الواردة فيه. فمن أمثلة تلك الصور -وهي كثيرة- ما لو اشترى ثوبًا وصبغه ثم اطلع على عيب قديم، هل له إمضاء البيع ورجوع المشتري بأرش النقص، أم أن للمشتري رد الثوب وأخذ زيادته بالصبغ؟ بكلٍّ قال قائل، لكن في رد المشتري الثوب وأخذ الزيادة شبهة ربا، فكأن المشتري أعطاه ألفًا ليأخذ ألفًا ومائتين. فقد أطلق البعض على هذه الصورة «شبهة الربا» وخصها بتقسيم، واجتهد

في جمع نظائرها من الفروع الفقهية. والكلام على مواضع هذه الصور وتتبع الفروع الفقهية المتعلقة بها أمر قد يطول وقد يتشعب الكلام، وقد أفردت دراسات خاصة لجمع هذه المسائل، لكن الجامع بين هذه الصور وغيرها هو ما سبق من تعريف الشبهة، فكل موضع وصورة وجد فيها ما يشبه الثابت وليس ثابتًا صح جعله شبهة، ثم يأتي بعد ذلك البحث عن أثرها في الحكم المرتبط بها في ضوء الأركان والشروط، والله سبحانه وتعالى أعلم.

تلازم الحرمة والإثم

السؤال

أليس فعل الأشياء المحرمة يستلزم حصول الإثم لفاعلها، وكذلك كل ما يترتب على فعله الإثم يكون حراما؟ فإنه بالرغم من هذا رأيت بعضهم يقول بأن هذا ليس على إطلاقه وإنما هناك مستثنيات، وينقل عن أحد العلماء الكبار -وهو الإمام الزركشي- عبارة مفادها أن: (الحرمة ليست ملازمة للذم والإثم)، فما معنى هذا؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فالعبارة المذكورة صحيحة من حيث نسبتها إلى العلامة بدر الدين الزركشي الشافعي رحمه الله تعالى حيث قال في كتابه «البحر المحيط في أصول الفقه» (١/ ٣٣٧، ط. دار الكتبي): «الحرمة ليست ملازمة للذم والإثم لا طردا ولا عكسا، فقد يأثم الإنسان على ما ليس بحرام، كما إذا قدم على زوجه يظنها أجنبية، وقد يحرم ما ليس فيه إثم، كما إذا قدم على أجنبية يظنها زوجته» اهـ.

وحاصل هذا الكلام أن الإنسان قد يأثم على فعل ما ليس محرما عليه في الواقع ونفس الأمر كما لو شرب كأسا من الماء يظنه خمرا، فشرب الماء لا إثم فيه ولا حرمة، وإنما ترتب الإثم في هذه الصورة على تناوله ما يظنه حراما وإن لم يكن حراما في نفس الأمر.. وبالعكس فقد ينفك الإثم عن تناول المحرم، كما لو شرب كأسا من الخمر يحسبها ماء، فالمشروب حرام

تناوله ولكن لا إثم على الشارب هنا لجهله بحقيقة الأمر، وقد رُفع الإثم عن المخطئ والناسي والمُكرَه لما رواه ابن ماجه في سننه عَنْ أَبِي ذَرٍّ الْغِفَارِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللهَ قَدْ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ، وَالنِّسْيَانَ، وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ».

يقول العلامة الزركشي في «البحر المحيط» (١/ ٣٣٧): «الإثم يتوقف على العلم، فإذا قدم العبد على فعل يعتقده حلالا وهو حرام لا إثم عليه تخفيفا على العبد، وإذا أقدم على فعل يظنه حراما وهو حلال عاقبه على الجرأة» ثم فسر معنى الحرام والحلال بقوله: «فمعنى قولنا: هذا الفعل حرام أن الشارع له تشوف إلى تركه، ومعنى قولنا: حلال خلاف ذلك» اهـ.

فالفعل المحرم هو ما قصد الشرع منع العباد عن فعله سواء علموا بذلك أم لم يعلموا، فإن علموا كان الفعل حراما يقتضي الإثم، وإن لم يعلموا وفعلوا كان الفعل حراما أيضا لكن رُفع إثمه فضلا وكرما من الله تعالى، قال عز وجل: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا**﴾ [الإسراء: ١٥]، أي فيبلغ الناس بالحلال والحرام والواجب عقيدة وعملا وخُلُقا، ﴿**لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ**﴾ [النساء: ١٦٥].

ويقول الزركشي في ذلك: «وما ذكرناه ليس ذهابا إلى موافقة من يقول: الحل والحرمة يوصف بهما الذواتُ بل هو توسط. وتحقيقه: أن الحل والحرمة يوصف بهما ذوات الأفعال طابقت الاعتقاد أم لا. وهذا إذا تبين لك في الحرام نقلته إلى بقية الأحكام الخمسة. وانظر قول البيضاوي: قال الفقهاء: يجب الصوم على الحائض، والمريض، والمسافر، فرب واجب يأثم الإنسان بتركه

باعتبار ظنه، ويكون في نفس الأمر حراما، وبالعكس. قال الشيخ أبو حامد في من صلى وهو يظن أنه متطهر: لقي الله وعليه تلك الصلاة غير أنه لا يعاقبه، فهذا ترك الواجب ولا عقاب عليه؛ لأنه ترك الواجب باعتبار الوجوب بمعنى تشوف الشارع، ولم يتركه بمعنى التكليف» اهـ. (البحر المحيط ١/ ٣٣٨).

ويوضح العلامة جمال الدين الإسنوي أن الفعل المحرم إذا انتفى عن مقترفه الإثم بنحو سهو وخطأ ونسيان، ففي وصفه بالحل أو الحرمة ثلاثة أوجه: أولها أنه حلال. وثانيها: أنه حرام، وبه قال جماعة كثيرة من الشافعية. وثالثها: أنه لا يوصف بحل ولا حرمة، وبه أجاب النووي في فتاويه، ورجحه الإسنوي.

قال في التمهيد (ص ٤٩، ط. مؤسسة الرسالة): «إذا وطئ أجنبية على ظن أنها زوجته مثلا هل يوصف وطؤه بالحل أو الحرمة وإن انتفى عنه الإثم؟ أو لا يوصف بشيء منها؟ فيه ثلاثة أوجه أصحها الثالث وبه أجاب النووي في كتاب النكاح من فتاويه؛ لأن الحل والحرمة من الأحكام الشرعية والحكم الشرعي هو الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين، والساهي والمخطئ ونحوهما ليسوا مكلفين. وجزم في المهذب بالحرمة، وقال به جماعة كثيرة من أصحابنا. والخلاف يجري في قتل الخطأ وفي أكل المضطر للميتة» اهـ.

ويبين الزركشي أن الخلاف في هذه المسألة يؤول لخلاف اصطلاحي، لإطلاق الوصف بالحل والحرمة تارة باعتبار الإثم وعدمه، وهو اصطلاح الأصوليين، وتارة باعتبار تشوف الشرع لترك الفعل أو عدم ذلك وهو اصطلاح أكثر الفقهاء، فيقول رحمه الله: «والحل والحرمة يطلقان تارة على

ما فيه إثم وما ليس فيه، وهو مراد الأصوليين بقولهم: الحرام ما يذم عليه، وتارة على ما للشارع فيه تشوف إلى تركه، ومنه قول أكثر الفقهاء: وطء الشبهة -أعني شبهة المحل- حرام. مع القطع بأنه لا إثم فيه، ومنه قول الشيخ أبي حامد: أجمعوا على أن قتل الخطأ حرام. وكذلك أكل الميتة في حال الاضطرار على رأي، وهذا يمكن رد كلام الأصوليين إليه في حد الحرام بأنه ما يذم فاعله، بأن يكون المراد يذم بالقوة. أو يكون المراد، يذم بشرط العلم بحاله، وإن استنكرت إطلاق الحرمة على كل من المعنيين، فانظر إلى قول الأصوليين: لو اشتبهت المنكوحة بأجنبية حرمتا على معنى أنه يجب الكف عنهما. وقوله: إذا قال: إحداكما طالق حرمتا تغليبا للحرمة، فإحدى المرأتين في الفرعين حرام باعتبار الإثم على الجرأة، وهي التي في علم الله أنها الزوجة في الأولى، والتي سيعينها في الثانية، والأخرى حرام باعتبار أنها أجنبية، فقولهم: حرمتا على معنى أنه يأثم بالإقدام على كل منهما، وقولهم: تغليبا للحرمة على المعنى الآخر، فتأمل كيف أثبتوا التَّحَرُّم للزوجة بالاعتبار الأول، وصرفوه عنها بالاعتبار الثاني»اهـ. (البحر المحيط ١/ ٣٣٨).

وذكر العلامة علاء الدين البخاري الحنفي ثمرة الخلاف في وصف الفعل بالحرمة مع ارتفاع الإثم أو وصفه بالإباحة، فيقول في كتابه «كشف الأسرار شرح أصول البزدوي» (٢/ ٣٢٢، ط. دار الكتاب الإسلامي): «واعلم أن العلماء اختلفوا في حكم الميتة والخمر والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار أنها تصير مباحة أو تبقى على الحرمة ويرتفع الإثم. فذهب بعضهم إلى أنها لا تحل، ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار إبقاء للمهجة كما في

الإكراه على الكفر، وأكل مال الغير، وهو رواية عن أبي يوسف، وأحد قولي الشافعي، وذهب أكثر أصحابنا إلى أن الحرمة ترتفع في هذه الحالة. وفائدة الاختلاف تظهر فيما إذا صبر حتى مات لا يكون آثما عند الفريق الأول، ويكون آثما عندنا. وفيما إذا حلف لا يأكل حراما فتناول هذه المحرمات في حالة الاضطرار يحنث عندهم، ولا يحنث عندنا» اهـ.

ومما سبق يتبين أن مقولة: «الحرمة ليست ملازمة للذم والإثم» عبارة صحيحة النسبة إلى الإمام الزركشي، كما أنها صحيحة المعنى باعتبار أن الفعل يوصف بأنه حرام من حيث القوة ونفس الأمر وتشوف الشارع لتركه وإن لم يعلم المكلف فعليا بذلك في الحال، فيوصف بأنه ارتكب حراما لا إثم فيه، وإنما يترتب الإثم على علمه بحرمته لا على مجرد الحرمة. والله تعالى أعلم.

❊❊❊

الاستدلال بالحديث الضعيف في الأحكام

السؤال

هل يجوز الاستدلال بالحديث الضعيف في الأحكام الشرعية؟

الجواب

هناك أحاديث ضعيفة تكون نصًّا في مسألة فقهية، لكنها تكون ضعيفة السند، فنجد بعض الفقهاء قد استدل بها في الباب، وهنا يأتي التساؤل: كيف يحتج الفقيه بهذا الحديث الضعيف؟ وهل يجوز أن ننسج على هذا المنوال فيحتج الفقيه والمفتي الآن بالحديث الضعيف؟

وهذه المسألة تتعلق بالحديث لكونه المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، لكن هذا المصدر في غالبه ظني الثبوت لكون الغالب عليه هو الأحاديث الآحاد وليست المتواترة.

وقد قام المحدثون بوضع أسس علم الحديث، وبيَّنوا صحيحه من سقيمه، كما بيَّنوا أن الضعف ينقسم إلى مراتب متفاوتة، فليس الحكم على الحديث بالضعف لسوء حفظ بعض رواته كالحديث الذي حكم عليه بالضعف من أجل كذب بعض رواته!

والعمل بالضعيف في فضائل الأعمال قد أفردناه بفتوى مستقلة، وأما العمل بالحديث الضعيف في الأحكام الفقهية فالمشهور بين الناس عدم العمل به مطلقًا، لكن عند التأني والرجوع إلى كلام العلماء نرى لهم تفصيلًا في ذلك.

وقبل الخوض في المسألة نذكر شيئًا عن تعريف الحديث؛ ليتبين ما نتحدث عنه جليًّا للسائل وغيره، فمن تعاريف الحديث المرفوع عند المحدثين قول القاسمي [قواعد التحديث، ص ٦٠، ط. دار الكتب العلمية]: «ما أضيف إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- قولًا أو فعلًا أو تقريرًا أو صفة».

ومن تعاريف الحديث عند الأصوليين والفقهاء قول الزركشي [البحر المحيط، ٦/ ٦، ط. دار الكتبي]: «ما صدر من الرسول -صلى الله عليه وسلم- من الأقوال والأفعال والتقرير والهم، وهذا الأخير لم يذكره الأصوليون ولكن استعمله الشافعي في الاستدلال».

كما ينبغي أن نعرف ما هو الحديث الضعيف، ولأن العلماء درجوا على أن يعرفوا الحديث الصحيح والحسن ثم يعرفوا الضعيف: بأنه ما لم تجتمع فيه صفات الصحيح والحسن، فيحسن بنا أن نعرف بهذه الأنواع.

أما الحديث الصحيح: فهو الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، ولا يكون شاذًّا ولا معللا.

وأما الحديث الحسن: فهو قسمان: أحدهما: الحديث الذي لا يخلو رجال إسناده من مستور لم تتحقق أهليته، غير أنه ليس مغفلًا كثير الخطأ، ولا هو متهم بالكذب، ويكون متن الحديث قد روي مثله أو نحوه من وجه آخر، فيخرج بذلك عن كونه شاذًّا أو منكرًا. القسم الثاني: أن يكون روايه من المشهورين بالصدق والأمانة، ولم يبلغ درجة رجال الصحيح في الحفظ والإتقان، ولا يُعدُّ ما ينفرد به منكَرًا، ولا يكون المتن شاذًّا ولا معللا.

وأما الحديث الضعيف: فهو ما لم يجتمع فيه صفات الصحيح، ولا صفات الحسن المذكورة. [من تلخيص ابن كثير لمقدمة ابن الصلاح بتصرف].

وأما حكم العمل بالحديث الضعيف فالأصل فيه جواز عدم العمل به؛ لأنه لم يكن متواترًا فيفيد علمًا ولا آحادًا صحيحًا فيفيد ظنًّا، لكن هناك حالات يمكن أن يعمل فيها الإنسان بالحديث الضعيف -لا الواهي- في الأحكام الشرعية، منها:

١) عند وجود حديث ضعيف ولا يوجد في الباب من الصحيح ما يعارضه:

قال ابن النجار الحنبلي [شرح الكوكب المنير، ٢/ ٥٧٣، ط. مكتبة العبيكان]: «وَفِي «جَامِعِ» الْقَاضِي: أَنَّ الْحَدِيثَ الضَّعِيفَ لا يُحْتَجُّ بِهِ فِي الْمَآثِمِ. وَقَالَ الْخَلاَّلُ: مَذْهَبُهُ -يَعْنِي: الإِمَام أَحْمَد- أَنَّ الْحَدِيثَ الضَّعِيفَ إذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مُعَارِضٌ قَالَ بِه. وَقَالَ فِي كَفَّارَةِ وَطْءِ الْحَائِضِ: مَذْهَبُهُ فِي الأَحَادِيثِ، وإِنْ كَانَتْ مُضْطَرِبَةً وَلَمْ يَكُنْ لَهَا مُعَارِضٌ قَالَ بِهَا. وَقَالَ أَحْمَدُ فِي رِوَايَةِ عَبْدِ اللهِ: طَرِيقِي لَسْت أُخَالِفُ مَا ضَعُفَ مِنْ الْحَدِيثِ إذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْبَابِ مَا يَدْفَعُهُ».

قال ابن الصلاح [مقدمة ابن الصلاح، ص٣٦، ط. دار الفكر]: «حَكَى أَبُو عَبْدِ اللهِ بْنُ مَنْدَهْ الْحَافِظُ أَنَّهُ سَمِعَ مُحَمَّدَ بْنَ سَعْدٍ الْبَاوَرْدِيَّ بِمِصْرَ يَقُولُ: «كَانَ مِنْ مَذْهَبِ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ النَّسَائِيِّ أَنْ يُخْرِجَ عَنْ كُلِّ مَنْ لَمْ يُجْمَعْ عَلَى تَرْكِهِ». وَقَالَ ابْنُ مَنْدَه: «وَكَذَلِكَ أَبُو دَاوُدَ السِّجِسْتَانِيُّ يَأْخُذُ مَأْخَذَهُ،

وَيُخْرِجُ الْإِسْنَادَ الضَّعِيفَ إِذَا لَمْ يَجِدْ فِي الْبَابِ غَيْرَهُ؛ لِأَنَّهُ أَقْوَى عِنْدَهُ مَنْ رَأْيِ الرِّجَال».

وقال علي بن حزم [المحلى، ٣/ ٦١، ط. دار الفكر]: «وَهَذَا الْأَثَرُ (قنوت الفجر) وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِمَّا يُحْتَجُّ بِمِثْلِهِ فَلَمْ نَجِدْ فِيهِ عَنْ رَسُولِ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- غَيْرَهُ، وَقَدْ قَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ -رَحِمَهُ اللهُ-: ضَعِيفُ الْحَدِيثِ أَحَبُّ إلَيْنَا مِنْ الرَّأْيِ، قَالَ عَلِيٌّ: وَبِهَذَا نَقُولُ».

٢) تلقي الأمة له بالقبول:

قال السخاوي [فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، ١/ ٣٥٠، ط. مكتبة السنة- مصر]: «وَكَذَا إِذَا تَلَقَّتِ الْأُمَّةُ الضَّعِيفَ بِالْقَبُولِ يُعْمَلُ بِهِ عَلَى الصَّحِيحِ، حَتَّى إِنَّهُ يُنَزَّلُ مَنْزِلَةَ الْمُتَوَاتِرِ فِي أَنَّهُ يَنْسَخُ الْمَقْطُوعَ بِهِ؛ وَلِهَذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ - رَحِمَهُ اللهُ - فِي حَدِيثِ: «لَا وَصِيَّةَ لِوَارِثٍ»: إِنَّهُ لَا يُثْبِتُهُ أَهْلُ الْحَدِيثِ، وَلَكِنَّ الْعَامَّةَ تَلَقَّتْهُ بِالْقَبُولِ، وَعَمِلُوا بِهِ حَتَّى جَعَلُوهُ نَاسِخًا لِآيَةِ الْوَصِيَّةِ لَهُ].

٣) الاحتياط:

قال السخاوي [فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، ١/ ٣٥٠]: «أَوْ كَانَ فِي مَوْضِعِ احْتِيَاطٍ كَمَا إِذَا وَرَدَ حَدِيثٌ ضَعِيفٌ بِكَرَاهَةِ بَعْضِ الْبُيُوعِ أَوِ الْأَنْكِحَةِ، فَإِنَّ الْمُسْتَحَبَّ -كَمَا قَالَ النَّوَوِيُّ- أَنْ يُتَنَزَّهَ عَنْهُ، وَلَكِنْ لَا يَجِبُ، وَمَنَعَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ الْمَالِكِيُّ الْعَمَلَ بِالضَّعِيفِ مُطْلَقًا. وَلَكِنْ قَدْ حَكَى النَّوَوِيُّ فِي عِدَّةٍ مِنْ تَصَانِيفِهِ إِجْمَاعَ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَغَيْرِهِمْ عَلَى الْعَمَلِ بِهِ فِي الْفَضَائِلِ وَنَحْوِهَا خَاصَّةً».

قال السيوطي [تدريب الراوي، ١/ ٣٥١، ط. دار طيبة]: «وَيُعْمَلُ بِالضَّعِيفِ أَيْضًا فِي الْأَحْكَامِ، إِذَا كَانَ فِيهِ احْتِيَاطٌ».

٤) الاستحباب في الفضائل:

قال ابن الهمام [فتح القدير، ٢/ ١٣٣، دار الفكر]: «مَنْ غَسَّلَ مَيِّتًا فَلْيَغْتَسِلْ، وَمَنْ حَمَلَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ» حَسَّنَهُ التِّرْمِذِيُّ وَضَعَّفَهُ الْجُمْهُورُ، وَلَيْسَ فِي هَذَا وَلَا فِي شَيْءٍ مِنْ طُرُقِ عَلِيٍّ حَدِيثٌ صَحِيحٌ، لَكِنَّ طُرُقَ حَدِيثِ عَلِيٍّ كَثِيرَةٌ، وَالِاسْتِحْبَابُ يَثْبُتُ بِالضَّعْفِ غَيْرِ الْمَوْضُوعِ».

والدليل على ذلك كله:

أن الحكم على الحديث بالصحة أو الضعف إنما هو في ظاهر الأمر فقط، فقد وضع العلماء تعريفات لكل نوع من الأحاديث، فمتى انطبق التعريف على حديث أخذ حكمه في الظاهر.

قال ابن الصلاح [مقدمة ابن الصلاح ص١٣]: «وَمَتَى قَالُوا: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ فَمَعْنَاهُ: أَنَّهُ اتَّصَلَ سَنَدُهُ مَعَ سَائِرِ الْأَوْصَافِ الْمَذْكُورَةِ، وَلَيْسَ مِنْ شَرْطِهِ أَنْ يَكُونَ مَقْطُوعًا بِهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، إِذْ مِنْهُ مَا يَنْفَرِدُ بِرِوَايَتِهِ عَدْلٌ وَاحِدٌ، وَلَيْسَ مِنَ الْأَخْبَارِ الَّتِي أَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ عَلَى تَلَقِّيهَا بِالْقَبُولِ. وَكَذَلِكَ إِذَا قَالُوا فِي حَدِيثٍ: إِنَّهُ غَيْرُ صَحِيحٍ فَلَيْسَ ذَلِكَ قَطْعًا بِأَنَّهُ كَذِبٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، إِذْ قَدْ يَكُونُ صِدْقًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، وَإِنَّمَا الْمُرَادُ بِهِ أَنَّهُ لَمْ يَصِحَّ إِسْنَادُهُ عَلَى الشَّرْطِ الْمَذْكُورِ، وَاللهُ أَعْلَمُ».

فلما كان الأمر كذلك على الاحتمال، وخلا الباب الفقهي من الحديث الصحيح المعارض للضعيف، كان هذا الضعيف وفيه احتمال الصحة مع

عمل بعض العلماء بمعناه، دلَّ هذا على صحة المعنى عند القائل به، بمعنى أن هذا الرأي الفقهي كان سيقول به بعض العلماء، ولو لم يرد هذا الضعيف.

ومما تقدم يتبين أن الأصل في الحديث الضعيف عدم جواز العمل به في الأحكام الشرعية، ومع هذا فإن هناك حالات يمكن الأخذ فيها بالحديث الضعيف في الأحكام الشرعية بالضوابط والشروط التي تقدم ذكرها. والله تعالى أعلم.

الاختلاف الفقهي، وضوابط الإنكار في المختلف فيه

السؤال

هل كل مسألة اختلف فيها الفقهاء يكون اختلافهم فيها معتبرًا ولا يصح الإنكار على من خالف الرأي الراجح في المسألة؟

الجواب

الاختلاف في اللغة: مصدر (اختلف) وهو ضد الاتفاق، والخِلاف: المُضادة وهو مصدر «خَلَفَ»، وقد خالفهُ مخالفةً وخِلافًا، وتخالف القوم واختلفوا إذا ذَهَبَ كلٌّ واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر وهو ضد الاتفاق، وتخالف الأمران واختلفا لم يتفقا، وكل ما لم يتساو فقد تخالف واختلف (المحكم ابن سيده ٥/ ٢٠٠، مادة: خلف، ط. دار الكتب العلمية، والمصباح المنير للفيومي ص١٧٩، مادة: خلف، ط. المكتبة العلمية).

والخلاف والاختلاف معناهما واحد، سواء أكان في اللغة أم في الاصطلاح، ويظهر ذلك في كلام بعض العلماء من اللغويين والأصوليين والفقهاء، فهم يستعملون أحيانًا اللفظين بمعنى واحد، فكل أمرين خالف أحدهما الآخر خلافًا، فقد اختلفا اختلافًا، ومن ذلك قول الفقهاء من الحنفية في (الفتاوى الهندية ٣/ ٣١٢، ط. دار الفكر): «إن اختلف المتقدِّمون على قولين، ثم أجمع من بعدهم على أحد هذين القولين، فهذا الإجماع هل يرفع الخلاف المتقدم؟».

فما عبروا عنه أولًا بالاختلاف عبروا عنه ثانيًا بالخلاف فهما شيء واحد.

وفي «الدر المختار للحصكفي: «الأصل أن القضاء يصح في موضع الاختلاف لا الخلاف، والفرق أن للأول دليلًا لا الثاني»، وعلَّق ابن عابدين عليه بقوله: «(قوله: والفرق... إلخ) هذه تفرقة عرفية، وإلا فقد قال تعالى: ﴿ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ ﴾ [البقرة: ٢١٣] ﴿ وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَةُ ﴾ [البينة: ٤] ولا دليل لهم، والمراد: أنه خلاف لا دليل له بالنظر للمخالف، وإلا فالقائل اعتمد دليلًا» (حاشية ابن عابدين على الدر المختار ٥/ ٤٠٣، ط. دار الفكر).

ومن العلماء مَن جعل بينهما فرقًا، يقول أبو البقاء في كتابه الكليات: «والاختلاف: هو أن يكون الطريق مختلفًا والمقصود واحدًا. والخلاف: هو أن يكون كلاهما مختلفًا. والاختلاف: ما يستند إلى دليل، والخلاف: ما لا يستند إلى دليل... فالاختلاف من آثار الرحمة والخلاف من آثار البدعة. ولو حكم القاضي بالخلاف ورُفِع لغيره يجوز فسخه بخلاف الاختلاف؛ فإن الخلاف هو ما وقع في محل لا يجوز فيه الاجتهاد، وهو ما كان مخالفًا للكتاب والسنة والإجماع» (الكليات لأبي البقاء الكفوي ص ٦١، ط. مؤسسة الرسالة).

ويقول الراغب الأصفهاني: «والاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كل واحد طريقًا غير طريق الآخر في حاله أو قوله. والخلاف: أعم من الضد؛ لأن كل ضدين مختلفان وليس كل مختلفين ضدين» (المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ص ٢٩٤، ط. دار القلم).

ومن الذين نقلوا الفرق بينهما في الاصطلاح التهانوي، فقال: «قال بعض العلماء: إن الاختلاف يُستعمل في قولٍ بُني على دليل، والخلاف فيما لا دليل عليه... ويؤيده ما في غاية التحقيق منه أن القول المرجوح في مقابلة الراجح يقال له خلاف، لا اختلاف» (كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي ١/ ١١٦، ط. مكتبة لبنان).

والخلاف من الأحكام الكونية، فلا يزال الخلاف بين بني آدم من زمن نوح -عليه السلام- لم تسلم منه أمَّة من الأمم، قال تعالى: ﴿ **وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ** ﴾ [هود: ١١٨- ١١٩].

يقول الطاهر بن عاشور في (التحرير والتنوير ١٢/ ١٩٠، ط. الدار التونسية، سنة ١٩٨٤هـ): «لمَّا خلقهم على جِبِلة قاضية باختلاف الآراء والنزعات، وكان مريدًا لمقتضى تلك الجبلة وعالمًا به كان الاختلاف علة غائية لخلقهم». ومما كتبه الله تعالى على الأمة الإسلامية أنها ستفترق وتختلف كما اختلفت الأمم من قبلها، فقد روى أبو داود والترمذي والحاكم «**عن أبي هريرة -رضي الله عنه- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: تَفَرَّقَتْ الْيَهُودُ عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ أَوْ اثْنَتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَالنَّصَارَى مِثْلَ ذَلِكَ، وَتَفْتَرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً**».

والقضايا الفقهية الأصل في الخلاف فيها أن يكون رغبة في الوصول إلى الحق والالتزام به، فالحق ضالة المؤمن التي يَنْشُدها، قال تعالى: ﴿ **فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ** ﴾ [يونس: ٣٢].

يقول الحَجْوي في «الفكر السامي» وهو يتكلم عن حالة الفقه الإسلامي في القرن الثاني: «وغاية ما كان ينشأ عن الخلاف أن يعتقد أن خصمه مخطئ في تلك المسألة بعينها لما قام عنده من الدليل على خطئه في ظنه، لا في كل المسائل، ويعتقد أنه معذور لما أدَّاه إليه دليله، لا نقص يلحقه في ذلك، ويعرفون لكل عَالِمٍ حقه، ويقرون له بالفضل، ويحترمون فكره، فلم يكن الخلاف ضارًّا لهم ولا شائنًا، بل كان سعيًا وراء إظهار الحقيقة؛ فلذلك عددنا الفقه فيه شابًا قويًّا» (الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ١/ ٥٢٥، ط. دار الكتب العلمية).

كما أن الحق يُتعرَّف عليه من مجموع الأدلة، ونتيجة لذلك فلم يكن الخلاف غاية في ذاته، بل كل واحد يطلب الحق بطرقه ووسائله، ويقع الخلاف لأي سبب من الأسباب، على أن غالب الأحكام الفقهية ثابتة عن طريق أدلة ظنية، والظنون قابلة للتعارض، ولما كان الواجب على الفقيه اتباع ما انتهى إليه ظنه فكان لا بد من وقوع الخلاف بناءً على إفادة الدليل للظنِّيَّة.

وينبغي أن نقرر أنَّ الاختلاف منحصر في الفروع الفقهية وبعض مسائل أصول الدين، مع الاتفاق الكامل على الأصول الدينية التي تمثل هوية الإسلام، وهو من حفظ الله تعالى وكفالته لهذا الدين إلى أن يرث الله الأرض ومَن عليها، ولذا لم يقع اختلاف فيما هو قطعي الثبوت والدلالة؛ إذ إن أمر قبوله ضروري، كما أنَّ الخلاف في الفروع سعة، فلا تضيق الأمة بمذهب، فإن صَعُبَ عليها أحدها أو أوقعها في حرج لجأت إلى غيره، يقول الشيخ/ محمود شلتوت في كتابه (الإسلام عقيدة وشريعة ص٥٥٠، ط.

دار الشروق): «لقد كان في تقرير حق الاجتهاد الفردي والجماعي ما فتح لأهل البحث والاستنباط من علماء الشريعة الإسلامية أوسع الأبواب؛ لتخيُّر القانون الذي تنظم به شؤون المجتمعات الإسلامية على اختلاف ظروفها، غير مقيَّدين فيما يختارون إلا بشيء واحد وهو عدم المخالفة لأصل من أصول التشريع القطعية مع تحري وجوه المصلحة وسبيل العدل، وكان ذلك أساسًا لدوام الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمان ومكان».

أضف إلى هذا حرص الفقهاء أن لا يكون خلافهم مظهرًا من مظاهر الهوى والعناد، كما أن إقرار فكرة التوسعة بتعدد الآراء والاجتهادات من قِبَل الأئمة سلفًا وخلفًا، أمر لا يحتاج إلى دليل ولا برهان، فلسان حالهم أصرح من مقالهم، ومن ذلك ما قام به الإمام عمر بن عبد العزيز إزاء تيار توحيد المذاهب وحمل الناس على اجتهاد واحد، فقد روي أن حميدًا الطويل قال لعمر بن عبد العزيز: لو جمعت الناس على شيء. فقال: ما يسرني أنهم لم يختلفوا. ثم كتب إلى الأمصار: ليقضِ كل قوم بما اجتمع عليه فقهاؤهم. أخرجه الدارمي في سننه، بل قد نقل واشتهر عن العلماء من السلف والخلف من حث المسلم على ترك مذهبه، أو رأيه في مسألة ما، إذا كانت هناك مصلحة هي أرجى وأنفع له ولغيره من المسلمين، ومن ذلك ما جاء في مجموع الفتاوى لابن تيمية في أثناء كلامه عن البسملة، هل هي آية أول كل سورة أو لا؟ وهل يجهر بها أو لا؟ فبعد ذكره للأقوال في المسألة قال: «ويستحب للرجل أن يقصد إلى تأليف القلوب بترك هذه المستحبات؛ لأن مصلحة التأليف في

الدين أعظم من مصلحة فعل مثل هذا» (مجموع الفتاوى ٢٢/ ٤٠٧، ط. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف).

وقد وضع العلماء ضوابط للخلاف المعتبر، وعنى كثير من العلماء بذكر هذه الضوابط، وعنى غيرهم بالوقوف على أسباب خلافهم، فمنهم من حصرها في ستة كابن رشد المالكي في مقدمته لكتابه «بداية المجتهد»، ومنهم من حصرها في ثمانية كأبي محمد البَطَلْيوسي الأندلسي المالكي في كتابه «التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين»، ومنهم من أوصلها إلى ستة عشر سببًا كابن جزي في كتابه «تقريب الوصول إلى علم الأصول»، وما كان لهذه الأسباب أن تفضي إلى نزاع بين أطرافها، أو تورث تعصبًا مذهبيًّا مفرِّقًا، فإن ذلك مظهر من مظاهر الجهل بالشريعة وقواعدها، وبسيرة الأئمة وأقوالهم، وما كان اختلافهم أيضًا ليخرجهم عن التزام الأدب في تناول تلك المسائل الخلافية، فعلى الجانب العملي نقلت إلينا كثيرٌ من المناظرات المليئة بأدب الخلاف حكتها لنا كتب التاريخ والتراجم، هذا إلى جانب القواعد التي أسَّسها الفقهاء في التعامل مع الخلاف من الأدب مع المخالف، ومراعاة الخلاف، وجواز تقليد المذهب الآخر، والانتقال من مذهب إلى مذهب.

ومن تلك القواعد: عدم الإنكار في المختلف فيه، ومعناه أن يعاتب الشخص آخر، أو ينهاه عن العمل برأيه؛ لأنه مخالف لما يراه، أو ينسب قوله إلى المُنْكَر مستخدمًا طرق الإنكار الثلاث المنصوص عليها في الحديث -

اليد أو اللسان أو القلب- سبيلًا للتغيير، أو مجرد الاعتراض على عملٍ موافق لرأي مجتهد معتبر في تلك المسائل الخلافية.

والإنكار مصدر (نكر)، قال ابن فارس: «النون والكاف والراء: أصل صحيح يدل على خلاف المعرفة التي يسكن إليها القلب. ونكر الشيء وأنكره: لم يقبله قلبه ولم يعترف به لسانه» (معجم مقاييس اللغة ٥/ ٤٧٦، مادة: نكر، ط. دار الفكر). والمنكر في الأمر خلاف المعروف، وكل ما قبَّحه الشرع وحرَّمه وكرهه فهو منكر. والتنكر: التغير. والنكير اسم الإنكار الذي معناه التغيير (لسان العرب لابن منظور ٥/ ٢٣٣، مادة: نكر، ط. دار صادر). والإنكار ضد الإقرار الذي يراد به مطلق الاعتراف بالشيء وإثباته. ومن معاني الإنكار الجحود، والجهل بالشيء، والنهي (تهذيب اللغة للأزهري ١٠/ ١٠٩، مادة: نكر، ط. دار إحياء التراث العربي، وتاج العروس ١٤/ ٢٨٧، باب الراء فصل النون، ط. دار الهداية، والمصباح المنير للفيومي ص٦٢٥، مادة: نكر).

والمتتبع لمعاني الإنكار في استعمالات الفقهاء يجد أنها لا تخرج عن أحد معنيين لغويين، هما: التغيير والنهي، فقد ورد الإنكار في كلام الفقهاء بمعانٍ عدة يمكن ردها إلى ذلك المعنيين، فمن تلك المعاني الاعتراض، والمنع، وبيان ضعف القول، وعدم الإقرار على القول أو الفعل، وعيب المخالف والطعن عليه، واللوم والتعنيف، والوعظ، والأمر والنهي، والعقوبة. ويتفرع عن تلك المعاني معانٍ أخر وصورٌ شتى يجمعها معنى التغيير أو النهي.

وواضح من المعاني التي ذكرناها أننا نعني بعدم الإنكار أي على العمل، لا القول بالحُكْم، فالنزاع إنما هو في العمل خاصة، وبذلك تَخرُج المناظرات العلمية بين العلماء عما نحن فيه، فإنها -أي تلك المناظرات- لا تعدو أن تكون إنكارًا على القول بالحكم، مع علم كلا المتناظرين أنه لا يُنْكِر كل منهما العمل بما يقول الطرف الآخر.

وما ذكرناه من أنه لا ينكر في مسائل الخلاف هو مذهب جمهور الفقهاء. يراجع في ذلك ما يلي: (عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد للدهلوي ص٢٦، ط. المطبعة السلفية- القاهرة، والفروق للقرافي ٤/ ٢٥٧، ط. دار المعرفة - بيروت، والمنثور للزركشي ٣/ ٣٦٤، ط. وزارة الأوقاف الكويتية، والأشباه والنظائر للسيوطي ص١٣٧، ط. دار الكتب العلمية، والفوائد الجنية للفاداني٢/ ٣٣٣، ط. دار البشائر- بيروت، والفروع لابن مفلح ٢/ ١٧، ط. عالم الكتب، وكشاف القناع للبهوتي ١/ ٤٧٩، ط. عالم الكتب).

وروي عن الإمام أحمد أنه يُنْكَر المختلف فيه راجع: (الآداب الشرعية لابن مفلح ١/ ١٦٦، ط. مؤسسة قرطبة).

وفرَّق ابن تيمية وابن القيم بين مسائل الخلاف ومسائل الاجتهاد (الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٦/ ٩٦، ط. دار الكتب العلمية، وإعلام الموقعين لابن القيم ٣/ ٢٨٨، ط. دار الكتب العلمية).

وعند النظر والتحقيق تجاه هذه المسألة نجد أن الخلاف فيها لفظي، وتقرير ذلك أن المراد بمسائل الخلاف عند الجمهور تلك المسائل التي

خفيت دلالتها، إما لعدم الإجماع عليها، أو لعدم ورود دليل فيها أصلًا، فكل مسألة لم يرد فيها نص، أو ورد فيها نص قاطع في ثبوته فقط تُعَدُّ خلافية. وذلك يعني أن كلَّ نص قطعي الثبوت لا يعني رفع الخلاف في جهة دلالته، إلا إذا انعقد الإجماع على تعيين أحد المعاني المحتملة شأنه شأن قول الحاكم في رفع الخلاف.

وهذا الضابط ينطبق على بعض المسائل الكلامية وأكثر المسائل الفقهية؛ وذلك لأن من المعلوم أن أهل الاجتهاد لا يُؤثر عنهم اختلاف معتبر في المسائل المنصوص عليها نصًّا قطعيًّا ثبوتًا ودلالة، وإنما كان اختلافهم ولا يزال حول المسائل غير المنصوص عليها مطلقًا، والمسائل المنصوص عليها نصًّا ظنيًّا ثبوتًا ودلالة، أو نصًّا ظنيًّا ثبوتًا دون الدلالة أو العكس.

وقيَّد الجمهورُ الخلافَ بالمعتبر، وهو الخلاف الذي له حظ من النظر، أي: من الدليل، فلا يلتفت إلى قول في مسألة ليس عليه دليل، أو عليه دليل ليس بقوي؛ ولذلك وضع العلماء شروطًا لجعل الخلاف معتبرًا، وما إن اندرج تحت هذه الشروط اعتُبر وصح القول بمراعاته، و هذه الشروط:

الأول: أن يكون مأخذ الخلاف قويًّا، فإذا كان ضعيفًا فلا يؤبه به.

يقول الدردير في «الشرح الكبير» وهو يتحدث عمَّا يُنْقض من الأحكام وما لا يُنْقض: «ولا يجوز لمفتٍ علم بحكمه -أي: بحكم القاضي- أن يفتي بخلافه، وهذا في الخلاف المعتبر بين العلماء، وأما ما ضعف مُدْرَكه بأن خالف نصًّا أو جلي قياس أو إجماعًا فينقض» (الشرح الكبير ٤/ ١٥٦، ط. دار إحياء الكتب العربية).

وقد عبَّر عن الشرط السيوطي فقال: «أن يقوى مُدْرَكه بحيث لا يعد هفوة»، ثم مثَّل لخلافٍ ضعف مُدْرَكه قائلًا: «ومن ثَمَّ كان الصوم في السفر أفضل لمن قوي عليه، ولم يبال بقول داود: إنه لا يصح. وقد قال إمام الحرمين في هذه المسألة: إن المحققين لا يقيمون لخلاف أهل الظاهر وزنًا» (الأشباه والنظائر ص١٣٧، وانظر: الموافقات للشاطبي ٤/ ١٧٢، ط. دار المعرفة- بيروت).

الثاني: أن لا تؤدي مراعاة الخلاف إلى ترك سنة ثابتة، أو خرق إجماع، وتوقع في خلاف آخر، فنحتاج إلى الخروج منه فيلزم الدور، ومثاله: فَصْل الوتر أفضل من وصله، ولم يراع خلاف أبي حنيفة؛ لأن من العلماء من لا يجيز الوصل.

الثالث: أن يكون المخالِف من العلماء المعتبرين، وفي ذلك يقول الشيخ/ محمد حسنين مخلوف في كتابه: (بلوغ السول في مدخل علم الأصول ص١٥، ط. مصطفى الحلبي): «وقد اعتبر الأصوليون وغيرهم أقوال المجتهدين في حق المقلدين القاصرين كالأدلة الشرعية في حق المجتهدين، لا لأن أقوالهم لذاتها حجة على الناس تثبت بها الأحكام الشرعية كأقوال الرسل عليهم الصلاة والسلام، فإن ذلك لا يقول به أحد؛ بل لأنها مستندة إلى مآخذ شرعية بذلوا جهدهم في استقرائها وتمحيص دلائلها مع عدالتهم وسعة اطلاعهم واستقامة أفهامهم وعنايتهم بضبط الشريعة وحفظ نصوصها، ولذلك شرطوا في المستثمر للأدلة المستنبط للأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية -لكونها ظنية لا تنتج إلا ظنًّا- أن يكون ذا تأهل خاص، وقوة

خاصة، وملكة قوية يتمكن بها من تمحيص الأدلة على وجه يجعل ظنونه بمثابة العلم القطعي صونًا لأحكام الدين عن الخطأ بقدر المستطاع».

وتأسيسًا على ما سبق: فالخلاف على قسمين:

الأول: ظاهر جلي يستند إلى أدلة وقواعد، وينبني على أصول الاجتهاد ومدارك الأحكام، وهو الخلاف المعتد به، وهذا هو المراد من قولهم: لا إنكار في مسائل الخلاف، وأفراد هذا القِسْم كثير، وفي ذلك يقول الشاطبي: «والخلاف المعتد به موجود في أكثر مسائل الشريعة، والخلاف الذي لا يعتد به قليل» (الموافقات ١/ ١٠٥)، ويتخرج عليه كثير من المسائل المختلف فيها قديمًا وحديثًا، منها: التزوج بغير ولي، وأكل متروك التسمية بعد الذبح، وحلق اللحية، وإيداع الأموال في البنوك التقليدية، والتأمين بصوره المعاصرة... إلخ.

الثاني: ما ضعف مُدْرَكه، وحاد عن مسلك الاستدلال قائلُه، فهذا يُرَدُّ على صاحبه ويُنْكَر على قائله، وهذا القِسْم يحمل بين طياته الوقائع التي فيها ردُّ الأئمة بعضهم على بعض، وإنكارهم شاذ الأقوال.

وقد استثنى الجمهور من عدم الإنكار في المسائل الخلافية أمورًا: منها: ضعف المدرك، وقد مرَّ. ومنها: حكم الحاكم، فإذا اختُلِف في شيء بين حلِّه وحرمته، ورفع الأمر إلى الحاكم فإن عليه أن يفتي بما يعتقده، وحكمه يرفع الخلاف. ومنها: أن يكون للمُنْكِر حق في المختلَف فيه، فللزوج أن يمنع زوجته من شرب يسير النبيذ إذا كانت تعتقد إباحته. ومنها: أن يعتقد الفاعل

الحرمة ويقدم على الفعل؛ وذلك لانتهاكه الحرمة من جهة اعتقاده، لا إن كان يعتقد التحليل.

واستدل الجمهور على أنه لا ينكر في المسائل الخلافية بأنه ليس أحد القولين بأولى من الآخر؛ وذلك لأن المسائل الفقهية لا تعدو أن تكون من قبيل الظنيات، والظنون قابلة للتعارض، ولا ترجيح بين ظن وآخر. وبأن كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد ولا نعلمه ولا إثم على المخطئ، لكن إن ندبه على جهة النصيحة إلى الخروج من الخلاف فهو محبوب.

يقول الجَرْهَزي في «المواهب السنية» (٢/ ٣٣٣، ط. دار البشائر): «(قالوا وليس ينكر المختلف فيه) هذه قاعدة عظيمة متفرعة على أصل عظيم؛ لأن نسبته إلى المحرِّم ليس بأولى من نسبته إلى المحلِّل».

قال الفاداني محشيًا: «(لأن نسبته) أي: الشيء المختلَف فيه (إلى المحرِّم) أي: إلى المجتهد الذي قال بحرمته كالشافعي الذي حرَّم النبيذ مثلًا (من نسبته) أي: المختلَف فيه (إلى المحلِّل) أي: المجتهد الذي قال بحلِّه كأبي حنيفة الذي حلَّل النبيذ مثلًا».

ويقول الشيخ زكريا الأنصاري: «(ولا ينكر) العالِم (إلا مجمعًا عليه) أي: على إنكاره، لا ما اختلف فيه إلا أن يرى الفاعل تحريمه؛ لأن كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد ولا نعلمه ولا إثم على المخطئ» (أسنى المطالب ٤/ ١٨٠، بحاشية الرملي الكبير، ط. دار الكتاب الإسلامي).

هذا وقد روي عن الإمام أحمد أنه يُنْكر المختلَف فيه على المقلِّد ولا يُنْكر على المجتهِد (الآداب الشرعية لابن مفلح ١/ ١٦٦)، وقد تكون هذه

الرواية مقيِّدة للتي سبقت، على أن الرواية السابقة -والتي فيها جواز الإنكار في المختلَف فيه- حملها ابن مفلح على إنكار القول المخالف للدليل القوي أو خبر الواحد، وحملها ابن رجب على غير ذلك فقال: «والمنصوص عن أحمد الإنكار على الملاعب بالشطرنج، وتأوله القاضي على من لعب بها بغير اجتهاد أو تقليد سائغ، وفيه نظر؛ فإن المنصوص عنه أنه يحد شارب النبيذ المختلَف فيه وإقامة الحد أبلغ مراتب الإنكار، مع أنه لا يفسق عنده بذلك، فدل على أنه يُنْكر كل مختلف فيه ضعف الخلاف فيه لدلالة السنة على تحريمه، ولا يخرج فاعله المتأول من العدالة بذلك». (جامع العلوم والحكم ص ٣٢٥، ط. دار الكتاب الإسلامي).

أما تفريق ابن تيمية وابن القيم والشوكاني ومن وافقهم بين مسائل الخلاف ومسائل الاجتهاد، فيقول ابن تيمية في (الفتاوى الكبرى ٦/ ٩٦): «وقولهم مسائل الخلاف لا إنكار فيها ليس بصحيح؛ فإن الإنكار إما أن يتوجه إلى القول بالحكم أو العمل، أما الأول -وهو القول بالحكم-، فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعًا قديمًا وجب إنكاره وفاقًا، وإن لم يكن كذلك فإنه ينكر بمعنى بيان ضعفه عند من يقول المصيب واحد وهم عامة السلف والفقهاء، وأما العمل: فإذا كان على خلاف سنة أو إجماع وجب إنكاره أيضًا بحسب درجات الإنكار، وكما ينقض حكم الحاكم إذا خالف سنة وإن كان قد اتبع بعض العلماء. وأما إذا لم يكن في المسألة سنة ولا إجماع وللاجتهاد فيها مساغ لم ينكر على من عمل بها مجتهدًا أو مقلدًا، وإنما دخل هذا اللبس من جهة أن القائل يعتقد أن مسائل الخلاف هي مسائل الاجتهاد كما اعتقد

ذلك طوائف من الناس، والصواب الذي عليه الأئمة أن مسائل الاجتهاد لم يكن فيها دليل يجب العمل به وجوبًا ظاهرًا؛ مثل حديث صحيح لا معارض من جنسه فيسوغ له إذا عدم ذلك فيها الاجتهادَ لتعارض الأدلة المتقاربة. أو لخفاء الأدلة فيها، وليس في ذكر كون المسألة قطعية طعن على من خالفها من المجتهدين كسائر المسائل التي اختلف فيها السلف وقد تيقنا صحة أحد القولين فيها». وبنحو ذلك قال ابن القيم، وقال أيضًا في (إعلام الموقعين ٣/ ٢٨٨): في معرض الاستدلال على ما ذهب إليه: «وكيف يقول فقيه لا إنكار في المسائل المختلف فيها والفقهاء من سائر الطوائف قد صرَّحوا بنقض حكم الحاكم إذا خالف كتابًا أو سنة».

ومكمن التفرقة عند ابن تيمية وابن القيم بين مسائل الخلاف ومسائل الاجتهاد هو أن مسائل الاجتهاد ما لم يكن فيها نص من كتاب أو سنة أو إجماع، ومسائل الخلاف بالعكس، وأنه يُنْكَر على المخالف في الثانية دون الأولى، وبمعنى آخر: فالمسائل الاجتهادية تلك التي يكون الخلاف فيها قويًّا معتبرًا له حظٌّ من النظر.

فالفريقان متفقان على أن المسائل التي فيها نص أو إجماع - أي ما هو قطعي - فإن ينكر على المخالف فيها وكلاهما يسمياها مسائل خلاف، أما المسائل المختلف فيها وليس فيها دليل قطعي فمتفقان أيضًا على عدم الإنكار على المخالف فيها وإن كان يسميها الجمهور مسائل خلاف كالأولى، ويسميها ابن تيمية وابن القيم مسائل اجتهاد، وكلا الاصطلاحين

صحيح، فهي مسائل خلاف لكونها ليس مجمعًا عليها، ومسائل اجتهاد أي يجوز الاجتهاد فيها بكونها محلًا للاجتهاد.

ثم إن كل مسألة من مسائل الخلاف تُعَدُّ في حقيقتها من مسائل الاجتهاد شريطة كون الخلاف معتبرًا -على ما مرَّ تقريره- أما إذا لم يكن الخلاف كذلك فإنها لا تعد من مسائل الاجتهاد، فالعبرة بكون المسألة خلافية كون الخلاف فيها معتبرًا، وإن كان ثمَّ تفرقة فلتكن بين مسائل الاجتهاد ومسائل الخلاف غير المعتبر.

على أن قول ابن تيمية السابق: «... وإن لم يكن كذلك فإنه يُنْكَر بمعنى بيان ضعفه -أي من جهة القول بالحكم- عند من يقول المصيب واحد وهم عامة السلف والفقهاء». خارج محل النزاع، فالنزاع إنما هو في العمل خاصة كما سبق.

وبناء على ما سبق: فإن مسائل الخلاف التي لا ينكر فيها على المخالف لا تشمل كل ما وقع فيه خلافٌ؛ لأن منه ما يكون ضعيف المدرك، أو شاذا، أو مما اعتبر من زلات العلماء، وما كان كذلك فهو مردودٌ، أما أذا أريد بمسائل الخلاف تلك التي يكون الخلاف فيها معتبراً بشروطه المذكورة فلا إنكار فيها. والله تعالى أعلم.

۞۞۞

الإجماع حجيته وإمكانه

السؤال

يتردد كثيرا على ألسنة بعض الناس أن من ادعى الإجماع فهو كاذب، وينسبون ذلك إلى الإمام أحمد بن حنبل، ويذهبون بناء على ذلك إلى أن الإجماع ليس بحجة، ولا يمكن وقوعه أصلا، فما الصحيح من كل ذلك؟

الجواب

مادة الجيم والميم والعين أصل يدل على تضام الشيء، ومنه الإجماع بمعنى الإعداد والعزيمة على الأمر إذا تعدى بنفسه، كقوله تعالى: ﴿ **فأجمعوا أمركم وشركاءكم** ﴾ [يونس: ٧١]. أما إذا تعدى بحرف الجر «على» فيكون بمعنى الاتفاق، يقال: أجمعوا عليه إذا اتفقوا عليه، وهذا أمر مجمع عليه أي متفق عليه. [راجع: مادة «جمع» في: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ١٠/ ١٧٩، ط. دار الفكر، ولسان العرب لابن منظور ٨/ ٧٥، ط. دار صادر، وتاج العروس للزبيدي ٢٠/ ٤٦٣، ط. دار الهداية].

واصطلاحا: هو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة نبيها محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على أي أمر كان [شرح جمع الجوامع لجلال الدين المحلي ٢/ ٢٠٩، ط. دار الكتب العلمية].

وللإجماع أهمية كبيرة في الشريعة الإسلامية، حتى قال إمام الحرمين: «الإجماع عصام الشريعة وعمادها، وإليه استنادها». [البرهان لإمام الحرمين ١/ ٤٣٦، ط. دار الوفاء بالمنصورة].

فهو الضابط لهوية دين الإسلام، إذ يحافظ على ما اتفق عليه المسلمون من الثوابت التي لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، وتنبع الحاجة إليه من الحاجة إلى قطع دابر التحريف في الدين بتحويل الظني إلى قطعي لا يقبل المنازعة فيه.

ومعنى حجية الإجماع: أنه يجب على كل مكلف الأخذ به، والعمل بموجبه، واعتقاد أن الحكم المجمع عليه حق لا يجوز مخالفته، ولا إعادة الاجتهاد في مستنده.

وفهم تلك الحجية يتوقف على أمور:

أولا: إمكان وقوع الإجماع.

ثانيا: إمكان العلم به من المجتهدين أنفسهم إذا وقع منهم.

ثالثا: إمكان نقله إلي من يحتج به بطريق السماع والرواية نقلا صحيحا.

والإجماع قسمان: إجماع الخاصة، وإجماع العامة.

القسم الأول: إجماع الخاصة:

والمراد بهم المجتهدون وحدهم، وقد ذهب الأكثرون من علماء الأمة إلى إمكان الأمور الثلاثة السابق ذكرها، وإلى أن الإجماع حجة، والأقلون منهم قد نفوا حجيته. وقد استدلوا على حجية الإجماع بآيات من كتاب الله، وأحاديث من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، كما استدلوا بالمعقول، على أن الدليل العقلي المستند على استقراء الكتاب والسنة بجملتها أقوى في هذا الشأن من الاستدلال بالأدلة التفصيلية الجزئية، وهو أن الإجماع واقع

بالفعل، والوقوع أكبر أدلة الإمكان، وممكن العلم به، والحاجة إليه ضرورة دينية.

أما أنه واقع بالفعل فذلك يظهر من اتفاق جميع المسلمين مجتهدين وعوام -المسمى بـ«إجماع العامة» كما سيأتي بيانه- على وجوب الصلوات الخمس، وصوم رمضان، والزكاة، ونحوها، فالإجماع واقع بالفعل، وهذا أكبر دليل على إمكانه، كما أن العلم به، ونقله إلينا واقعان بالفعل، فدل على أنهما ممكنان أيضا، والاتفاق على أحكام ما يجعل هذه الأحكام متيقنة، معلومة من الدين بالضرورة، باقية إلى يوم القيامة قطعا، ولا مجال للقول بأن النصوص الواردة فيها هي التي أفادتنا العلم بها وبدوامها؛ وذلك لأن هذه النصوص ظنية الدلالة ومحتملة النسخ، فأتى الإجماع فرفع ظنية الدلالة ونفى احتمال النسخ.

وإذا كان حصول هذا الاتفاق -إجماع العامة- والعلم به، ونقله إلينا أمورا ممكنة، فبالأولى يمكن ذلك كله في اتفاق المجتهدين -وهو إجماع الخاصة- وحدهم على حكم شرعي؛ وذلك لأنه إذا أمكن ذلك للأمة قاطبة، وهم أكثر عددا، بل عددهم غير محصور، كان ذلك أولى بالنسبة للمجتهدين وحدهم لقلتهم، ولأنه قد أمكن ذلك فيهم -أي: المجتهدين- وهم في ضمن الكل -أي: الأمة قاطبة- ولمعرفتهم بأعيانهم التي تسهل معرفة آرائهم، أثبت وقوع إجماع الخاصة المتنازع فيه، والقطع به، فإنا نقطع بأن أئمة الصحابة والتابعين قد أجمعوا على تقديم القاطع على المظنون، وما ذلك القطع إلا

بثبوته عنهم، ونقله إلينا، ويلزم من الوقوع الإمكان بلا خلاف [انظر: حقيقة الإجماع وحجيته للشيخ/ عبد الغني عبد الخالق ص١٢].

والنافون لحجية إجماع الخاصة فريقان:

الفريق الأول: نفى الحجية فقط. والفريق الثاني: نفى إمكان الأمور الثلاثة معا -وهى نفي الإمكان والحجية والنقل- وقالوا باستحالة الإجماع.

فالفريق الأول وهو من أنكر الحجية ولم ينكر الإمكان، فمنهم: النظام، والشيعة الإمامية، وجعفر بن حرب، وجعفر بن مبشر من المعتزلة، والخوارج كما ذكره البيضاوي. وقال ابن الحاجب: بعض الخوارج، ومثله في «مسلم الثبوت». [انظر: نهاية السول لجمال الدين الإسنوي ٣/ ٢٤٥، ط. عالم الكتب، وشرح المختصر للعضد ٢/ ٣١٩، ط. دار الكتب العلمية، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت لعبد العلي محمد الأنصاري ٢/ ٢٦٢، ط. المطبعة الأميرية].

والمفهوم مما قاله أبو جعفر الطوسي في كتابه «عدة الأصول» من كتب الشيعة [٣/ ٦٤، ط. مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر] أن الشيعة يقرون بالإجماع ما دام فيه إمامهم، وحيث إن أئمتهم من المجتهدين عندنا فسيتفقون معنا في مدة أئمتهم الاثني عشر، وسيختلفون فيما بعد ذلك حيث إن الإمام المعصوم عندهم محجوب عنا بغيابه في السرداب على زعمهم، وأما غير الإمامية كالزيدية فمع الجمهور في إثبات الإجماع.

أما الفريق الثاني القائل باستحالة الإجماع ونفي إمكان الأمور الثلاثة المتقدمة فهو فريق غير معين على وجه التحديد، ولم يتعرض لذكره

بالتفصيل وتسمية القائلين بهذا المذهب من حكوه كالغزالي والآمدي، والبيضاوي، وابن السبكي. وقال ابن الحاجب في «المختصر»: «إنه النظام وبعض الروافض». [شرح المختصر للعضد مع حواشيه ٢/ ٣١٦، ط. دار الكتب العلمية].

ولعله يقصد ببعض الروافض غلاتهم. [انظر: الإجماع عند الأصوليين للدكتور/ علي جمعة، ص٣٣، ط. دار الرسالة].

القسم الثاني: إجماع العامة:

وهو الإجماع على المعلوم من الدين بالضرورة، فلا نزاع في حجيته، ولا فيما تتوقف عليه هذه الحجية، وهو ما يسمى بـ»إجماع العامة» كما نقل عن الشافعي رضي الله عنه، وهو الإجماع الذي أجمعت عليه الأمة قاطبة، مجتهدوها وعوامها.

وقد اتفق المسلمون على وقوع هذا الإجماع، وعلم المجتهدين به، وصحة نقله للأمة فيما هو معلوم من الدين بالضرورة، وذلك كإجماعهم على وجوب الصلاة والزكاة، وعلى أن الصلوات المفروضة خمس في اليوم والليلة، إلى غير ذلك من كل أمر يكفر جاحده، أو المتردد في ثبوته، حتى لو كان مستند الإجماع ظنيا في ثبوته، أو في دلالته.

والدليل على إمكان وقوع إجماع العامة وإمكان العلم به وإمكان نقله هو الحصول الفعلي الذي نراه جليا في كثير من الأحكام الشرعية، بل في أكثر مسائل الشرع الأصلية، فقد أجمعت الأمة على أن شهر الصيام هو رمضان، وعلى أن الكعبة هي القبلة، وعلى أنه لا يجوز الجمع بين أكثر من

أربع نسوة، وإلى حل البيع، والإجارة، وحرمة الغيبة، والنميمة، والكذب، وشهادة الزور، وأكل الخنزير، وأجمعت على فرض الحجاب على النساء، وعلى حفظ العقل، والنفس، والعرض، والدين، والمال، إلى غير ذلك من الكثير الذي لا يجوز مخالفته بحال.

والمعلوم من الدين بالضرورة لا يستوي الناس كلهم في إدراكه والعلم به على حد سواء؛ بل قد يختلف الناس في تحصيله، فأحكام الإيلاء والظهار قد يجهلها كثير من المسلمين مع أنها من المعلوم من الدين بالضرورة عند العلماء، وإن من الأحكام ما قد يخفى على بعض طلبة العلم، كعقوبة اعتزال النساء في قصة المخلفين في غزوة تبوك، والخبر في الصحيحين، فإنها لا تجوز لإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو أمر خاص برسول الله صلى الله عليه وسلم بالإجماع، لا يجوز لحاكم من بعده أن يستدل به، فيفعله كنوع تعزير على من أخطأ نفس الخطأ.

وفائدة الإجماع بهذه الصفة السابقة أنه ينفي ظنية الدليل، ويصبح الدليل بعده قطعيا لا يجوز النظر فيه نظرا يخالف ذلك الإجماع، ومن أمثلة نفي الإجماع لظنية الدليل، وجعله قطعيا الإجماع على أن الوضوء سابق على الصلاة مع إيهام النص في قوله تعالى: ﴿**إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم**﴾ [المائدة: ٦]، حيث أجمعت الأمة على أن الوضوء قبل الصلاة، وأن المراد من الآية: إذا أردتم القيام إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم. قال الإمام الرازي في تفسيره [١١/ ١٥٣، ط. دار الفكر]: «اعلم أن المراد بقوله تعالى: ﴿**إذا قمتم إلى الصلاة**﴾ ليس المراد نفس القيام، ويدل عليه وجهان:

الأول: أنه لو كان المراد بذلك لزم تأخير الوضوء عن الصلاة، وأنه باطل بالإجماع. الثاني: أنهم أجمعوا على أنه لو غسل الأعضاء قبل الصلاة قاعدا، أو مضطجعا لكان قد خرج عن العهدة. بل المراد منه: إذا شمرتم للقيام إلى الصلاة، وأردتم ذلك، وهذا وإن كان مجازا إلا أنه مشهور متعارف، ويدل عليه أن الإرادة الجازمة سبب لحصول الفعل، وإطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور». فيكون معنى قوله تعالى: ﴿ **إذا قمتم إلى الصلاة** ﴾ إذا أردتم أداء الصلاة والاشتغال بإقامتها، فلا يجوز لأحد من الناس أن يقوم بتحليل لغوي يتوصل به إلى حكم يخالف ذلك المجمع عليه، فيقول مثلا: إن كلمة «قمتم» فعل ماض، والفاء في «فاغسلوا» للتعقيب، فالوضوء بعد الصلاة؛ بل إن قائل ذلك يكفر لمخالفته الإجماع. وكذلك الإجماع على حرمة الخمر، ولم يرد لفظ التحريم في القرآن، بل ورد قوله تعالى في شأن الخمر: ﴿ **فاجتنبوه** ﴾ [المائدة: ٩٠] التي أجمعت الأمة على أنها للتحريم، فلا يجوز أن يحملها أحدهم على الإرشاد، أو الكراهة، لعدم استعمال لفظ «تحريم» مثلا. يقول الإمام القرطبي في تفسيره [٨/ ١٦٠، ط. مؤسسة الرسالة]: «قوله تعالى: ﴿ **فاجتنبوه** ﴾ يريد: أبعدوه، واجعلوه ناحية، فأمر الله تعالى باجتناب هذه الأمور، واقترنت بصيغة الأمر مع نصوص الأحاديث، وإجماع الأمة، فحصل الاجتناب في جهة التحريم، فبهذا حرمت الخمر. ولا خلاف بين علماء المسلمين أن سورة المائدة نزلت بتحريم الخمر، وهي مدنية من آخر ما نزل، وورد التحريم في الميتة والدم ولحم الخنزير في قوله تعالى: ﴿ **قل لا أجد** ﴾ [الأنعام: ١٤٥] وغيرها من الآي خبرا، وفي الخمر

نهيا وزجرا، وهو أقوى التحريم وأوكده. روي عن ابن عباس أنه قال: لما نزل تحريم الخمر، مشى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بعضهم إلى بعض، وقالوا: حرمت الخمر وجعلت عدلا للشرك. يعني: أنه قرنها بذبح الأنصاب، وذلك شرك ثم علق: ﴿ **لعلكم تفلحون** ﴾ فعلق الفلاح بالأمر، وذلك يدل على تأكيد الوجوب، والله أعلم».

وقد أطلق القطعية على حجية الإجماع إمام الأصوليين الإمام الشافعي، وأبو بكر الصيرفي، وأبو إسحاق الشيرازي، والخطيب البغدادي، وإمام الحرمين الجويني، وابن برهان، والغزالي، والدبوسي، بل نقل غير واحد إجماع القائلين بحجية الإجماع على أنه قطعي، ومنهم الرازي مع أنه خالف ذلك، ونسبه الأصفهاني إلى الأكثرين، قال ابن النجار في «شرح الكوكب» [ص٢٢٦، مكتبة العبيكان]: «(وهو) أي: الإجماع (حجة قاطعة بالشرع) أي: بدليل الشرع كونه حجة قاطعة. وهذا مذهب الأئمة الأعلام، منهم الأربعة وأتباعهم وغيرهم من المتكلمين. وقال الآمدي والرازي: هو حجة ظنية لا قطعية».

وقال الإمام القرافي في «نفائس الأصول» [٦/ ٢٧٧٠، ط. مكتبة نزار مصطفى الباز بمكة المكرمة]: «فالإجماع قطعي، وأصله قطعي، لكن بعض مدركه ليس قطعيا، وذلك لا يقدح في أن المجموع يفيد القطع، ولا في أن المطلوب قطعي. سلمنا أن المدرك ظني، لكن لا يلزم أن المدلول لا يكون قطعيا، كما تقدم بيانه في أن الحكم معلوم، والظن واقع في طريقه، ويثبت هنالك أن المبني على الشك معلوم، فضلا عن المبني على الظن».

كما أجاب القرافي جوابا حسنا طويلا على اعتراض المعترض على حجية الإجماع بقوله: «إن الفقهاء أثبتوا الإجماع بعمومات الآيات والأخبار، وأجمعوا على أن المنكر لما تدل عليه هذه العمومات لا يكفر ولا يفسق، إذا كان ذلك الإنكار لتأويل، ثم يقولون: الحكم الذي دل عليه الإجماع مقطوع به، ومخالفه كافر».

فقال القرافى مجيبا على هذا الاعتراض [نفائس الأصول ٦/ ٢٥٨٣]: «الإجماع قطعي لأجل دلالة كل عموم، لا بالنظر إلى ذلك العموم وحده، بل جميع أصول الفقه قطعية، ومدرك القطع فيها يحصل لمن حصل له الاستقراء التام في نصوص الشريعة وأقضية الصحابة في فتاويهم ومناظراتهم، والاطلاع على كثرة واردات السنة في أعيان تلك المسائل، فيحصل القطع حينئذ، أما بمجرد آية أو خبر فلا، فهذا هو معنى قول العلماء: مسائل أصول الفقه قطعية، وليس من الممكن أن يوضع في كتاب جميع تلك الأمور التي تحصل العلم، كما أنا نقطع بسخاء حاتم، وبشجاعة علي؛ لكثرة الاستقراء لأخبارهما، ولو أنا لم نجد إلا كتابا سطرت فيه حكايات كثيرة عنهما لم يحصل لنا القطع، فوضع العلماء في كتب أصول الفقه أصول المدارك دون نهاياتها تنبيها عليه، وحينئذ يتجه قولهم: إن مخالف الإجماع يكفر لمخالفته القطعي، ومخالف العموم لا يكفر لمخالفته الظني، وليس في ذلك ترجيح الفرع على الأصل؛ لأن أصل الإجماع في التحقيق إنما هو ذلك المجموع الذي أشرنا إليه، ولو خالف أحد ذلك المجموع كفرناه وسوينا بين الفرع والأصل، بل نكفره بذلك الأصل القطعي بطريق الأولى، لكونه أصلا قطعيا،

وإذا لم نكفره بمخالفة عموم واحد نكون قد رجحنا الفرع على بعض أصله، ولا غرو في ذلك حينئذ، فتأمل ذلك، فإن المصنف -يقصد الإمام الرازي- قد أكثر التشنيع في هذا المقام، وأداه صعوبة هذا الموضوع إلى أن قال: الإجماع ظني، وهو خلاف إجماع من تقدمه -كما حكاه هو هاهنا- وما سببه إلا عدم النظر في هذا البحث، فتأمله تخلص من الضوائق إن شاء الله تعالى».

أما قول الإمام أحمد: «من ادعى الإجماع فهو كاذب»، فقد اشتهر هذا القول عنه، جاء في «المسودة» لآل تيمية [ص٣١٥، ط. مطبعة المدني]: «وقد أطلق القول في رواية عبد الله فقال: من ادعى الإجماع فقد كذب، لعل الناس قد اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسي والأصم، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا إذا لم يبلغه»، وروى ابن حزم بإسناده إلى عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: «سمعت أبي يقول: ما يدعي فيه الرجل الإجماع هو الكذب، من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا، ولم ينته إليه، فيقول: لا نعلم الناس اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسي والأصم، ولكن يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، ولم يبلغني ذلك» [المحلى ١٠/ ٤٢٢، ط. الطبعة المنيرية].

وقد ذكر العلماء عدة احتمالات للمراد من عبارة الإمام أحمد:

منها: أنه يحتمل أن يكون كلامه في إنكار أصل الإجماع، وهذا الاحتمال مردود؛ لأنه مناف للآيات والأحاديث التي استدل بها العلماء على حجية الإجماع، فهو أحد المصادر التشريعية المعتمدة عند جمهور العلماء، بل يجب علينا أن نعتقد أنه لا يذهب مذهب المخالفين للجمهور، فإن الإمام أحمد من الذين استدلوا بالإجماع على بعض المسائل الفقهية، وكذلك فإن

أتباع الإمام من الحنابلة كتبهم مملوءة بعبارات تؤكد اتفاقهم على حجية الإجماع، ومن ذلك: قول ابن قدامة في «روضة الناظر» [ص١٣٨، ط. جامعة الإمام محمد بن سعود]: «الإجماع حجة قاطعة عند الجمهور»، وقول ابن تيمية: «الإجماع متصور وهو حجة قاطعة» [المسودة ص٣١٥]، وقول ابن اللحام في «مختصره» [ص٧٤، ط. جامعة الملك عبد العزيز]: «وهو -أي الإجماع- حجة قاطعة».

وكذلك قد سبق النقل عن ابن النجار فيما يؤيد هذا المعنى، وقد ورد عن الإمام أحمد الاعتماد على الإجماع في إثبات أحكام بعض المسائل الفقهية، مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿ **وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون** ﴾ [الأعراف: ٢٠٤]، قال ابن قدامة في «المغني» [١/ ٦٣٦، ط. دار الفكر]: «قال أحمد في رواية أبي داود: أجمع الناس على أن هذه الآية في الصلاة».

ومنها: أنه يحتمل أن يكون كلامه في حق من ينقل إجماع المجتهدين من أهل عصره بعد اتساع رقعة الإسلام وانتشار المجتهدين في الأقطار البعيدة جدا، فإنه لا يمكن العلم به ولا نقله في مثل هذه الحالة، وهذا الاحتمال لا ينافي صحة نقل الإجماع في العصور السابقة على عصر الإمام أحمد.

ومنها: احتمال أنه أراد من ينقل إجماع غير الصحابة، فيكون قد ذهب إلى أن الإجماع مختص بعصر الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين كما هو مذهب الظاهرية. لكن هذا الاحتمال مردود؛ لأن الأدلة التي استند إليها علماء الأصول في إثبات حجية الإجماع متناولة بعمومها لأهل كل عصر؛

عصر الصحابة وعصر التابعين وهكذا، فيكون قصر الإجماع على عصر الصحابة فقط تخصيصا بلا مخصص، وهذا لا يصح، فإن أهل الحق في كل عصر، وليس فقط في عصر الصحابة.

ومنها: وهو الصحيح، أن يحمل قول الإمام أحمد على أنه قاله في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف، أو قاله على جهة الورع؛ لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو قاله في «الإجماع السكوتي» فلا يقال فيه: «أجمعوا»؛ لاحتمال أن الساكت مخالف، ولكن يقال فيه: «قال فلان، ولا نعلم له مخالفا»، أو قاله للإنكار على المعتزلة الذين يدعون إجماع الناس على ما يقولونه، وكانوا من أقل الناس معرفة بأقوال الصحابة والتابعين، فكلامه للتنفير من دعوى الإجماع من غير حجة وبرهان، وهذا الاحتمال الأخير هو ما رجحه العلامة ابن رجب كما نقله عنه المرداوي في «التحبير» [٤/ ١٥٢٨]، فلا ينبغي ادعاء الإجماع لمن ليس من أهل الشأن، ولا تقبل دعوى حصول الإجماع أو حكايته إلا ممن كان خبيرا بأقوال المجتهدين.

ومما سبق يتبين معنى الإجماع وثبوت حجيته ووجه الحاجة التشريعية إلى الأخذ به، كما يتبين خطأ من يستشهد على بطلانه وعدم إمكان انعقاده بما ينقل عن الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه: كذب من ادعى الإجماع، كما ذكرنا تفسير ذلك في الفتوى ووضحنا مراد الإمام أحمد مما قاله بما لا يتنافى مع احتجاج الإمام أحمد نفسه بالإجماع في العديد من مسائل الفقه الإسلامي. والله تعالى أعلم.

القياس والتخريج

السؤال

نقرأ أحيانا في الأبحاث الفقهية المعاصرة قولهم بأن حكم هذه المسألة هو كذا بالقياس على مسألة أخرى، وأن حكم المسألة هو كذا تخريجا على مذهب الشافعية مثلا، فما هو الفرق بين التخريج والقياس؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فالقياس في اللغة من مادة: قَوَسَ، التي تدل على تقدير شيء بشيء، والمقدار: مِقْيَاسٌ. (ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٥/ ٤٠، ط. دار الفكر).

واصطلاحا قيل في تعريفه إنه: مساواة فرعٍ لأصلٍ في علة الحكم أو زيادته عليه في المعنى المعتبر في الحكم. وقيل: حملُ معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بجامعِ حُكْمٍ أو صفة أو نفيهما. وقد اختلف علماء الأصول في تعريف القياس، حتى قال إمام الحرمين: يتعذر الحد الحقيقي في القياس؛ لاشتماله على حقائق مختلفة، كالحكم، والعلة، والفرع والجامع. (البحر المحيط للزركشي ٥/ ٧، ط. دار الكتبي، ونهاية السول للإسنوي ٣/ ٣، ط. عالم الكتب).

وقد برزت الحاجة للقياس حينما كثرت النوازل والمستجدات التي لم يأت في بيان حكمها نص بخصوصها، فالنازلة في الغالب الأعم يندر أن نجد فيها نصًّا واضحًا، ولهذا كان لا بد من إيجاد حكم لها من غير طريق

النصوص المباشرة، وذلك بواسطة القياس الذي هو أصل من أدلة الأحكام الأربعة المتفق عليها بين فقهاء المذاهب الأربعة المتبوعة وجمهور علماء الإسلام، والتي هي: «الكتاب والسنة والإجماع والقياس»، ولا خلاف بين العلماء في أن القياس حجة في الأمور الدنيوية كالأغذية والأدوية. أما القياس في الأحكام الشرعية عند عدم النص والإجماع فقد ذهب جمهور الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أن القياس الشرعي أصل من أصول التشريع، يستدل به على الأحكام التي لم يَرِدْ بها السمع، ونقل عن أحمد قوله: «لا يستغني أحد عن القياس». (انظر: البحر المحيط ٥/ ١٦، والتحصيل من المحصول لسراج الدين الأرموي ٢/ ١٥٩، ط. مؤسسة الرسالة. وإرشاد الفحول ص: ١٨٥، ط. مصطفى الحلبي).

وأركان القياس أربعة، وهي: الأصل والفرع والحكم والعلة، فالأصل: هو محل الحكم المشبه به أو المقاس عليه لورود النصوص الشرعية به. والفرع: هو المشبه أو المسألة المطلوب معرفة حكمها وليس فيها نص شرعي ظاهر. والحكم: هو ما ثبت بالشرع في الأصل كتحريم الخمر. والعلة: وهي الوصف الجامع بين الأصل والفرع (إرشاد الفحول للشوكاني ص: ٢٠٤، والبحر المحيط ٥/ ٨٣).

ومثال ذلك تحريم كل ما يسكر أو يُذْهِب العقل -كالبيرة مثلا- قياسًا على الخمر، فالأصل هنا هو الخمر وقد ورد حكمها في نصوص الشريعة قرآنا وسنة، والفرع البيرة ولم يَرِدْ فيها بخصوصها نص صريح، والحكم هو الحرمة قياسا على حرمة الخمر الواردة في نصوص الشرع، والعلة هي

الإسكار والضرر الذي حرمت لأجله الخمر والذي هو حاصل أيضا في البيرة، فهذا مثال يوضح مدى الحاجة للقياس لضرورة معرفة الحكم الشرعي في كل ما يستجد من نوازل ووقائع، إذ إنه لا يمكن أن تخلو واقعة من حكم لله تعالى فيها، قال سبحانه: ﴿ **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ** ﴾ [النحل: ٨٩].

يقول إمام الحرمين في كتابه «غياث الأمم» (ص: ٣١٠، ط. دار الدعوة): «والمعتقد أنه لا يفرض وقوع واقعة مع بقاء الشريعة بين ظهراني حملتها إلا وفي الشريعة مستمسك بحكم الله فيها» اهـ.

فمرجع القياس التفقه والمعرفة العميقة لأسرار الشريعة ومقاصدها وعلل أحكامها، ولهذا فالاستدلال بالقياس في أحكام الشريعة لا يحسنه كل أحد، بل هو من وظيفة العلماء الذين بلغوا مرتبة الاجتهاد المطلق، كالأئمة المتبوعين أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد عليهم رضوان الله تعالى.

ولندرة المجتهد المطلق مع مرور الأزمان ظهرت الحاجة إلى ما يسمى بالتخريج على مذهب المجتهد، أو الاجتهاد في مذهب إمام بعينه، فهو يشبه القياس من حيث هو إلحاق فرع غير منصوص عليه بأصل منصوص، ويختلف عن القياس بأن الأصل الملحق به هنا هو نص الإمام المجتهد وقواعده لا نصوص الكتاب والسنة كما في القياس؛ إذ المخرِّج لا يبلغ مرتبة الاجتهاد المطلق ليتمكن من الاستقلال بإلحاق الفروع المستحدثة بالأصول المنصوص عليها في الشريعة، وإنما يتوصل لأحكام النوازل من خلال

القواعد والأصول التي أسسها أئمة الاجتهاد لفهم أحكام الشريعة وعللها ومقاصدها.

وقد ذكر ابن بدران من الحنابلة في كتابه «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد» (ص: ٣٥، ١٤٠، ط. مؤسسة الرسالة): «أن التعبير بكلمة «التخريج» يقع في كلام الفقهاء والأصوليين، وأنه نوع من الاستنباط معناه: استخراج الحكم بالتفريع على نص الإمام المجتهد في صورة مشابهة، أو على أصول إمام المذهب كالقواعد الكلية التي يأخذ بها أو الشرع أو العقل من غير أن يكون الحكم منصوصًا عليه من الإمام. ومن أمثلته: التفريع على قاعدة عدم التكليف بما لا يطاق».

ومما سبق يتبين أن هناك فارقًا بين القياس والتخريج من حيث إن القياس بمعناه الاصطلاحي أصل من أصول الأحكام الأربعة المتفق عليها لدى الجمهور والذي لا يستند إليه إلا المجتهد المطلق في فتاويه واجتهاداته الفقهية، في حين أن التخريج قياس في الهيئة فحسب، ويختص به المتفقه المجتهد في مذهب إمام من أئمة الاجتهاد المطلق للوصول إلى الحكم الشرعي في النوازل غير المنصوص عليها مباشرة في الكتاب والسنة وذلك من خلال أصول الإمام المجتهد وقواعد مذهبه في فهم الشريعة ومقاصدها. والله تعالى أعلم.

القياس في العبادات

السؤال

يستدل مَن يمنعون الاحتفال بالمولد الشريف ولا يجوِّزون وصول ثواب القرآن للميت بأن هذه الأعمال عبادة، والأصل في العبادات أنها توقيفية لا يصح القياس فيها، فهل هذا التعليل صحيح؟

الجواب

النظر في جريان القياس في العبادات وما يتفرع على هذا -من القضايا المهمة المترددة بين الفقه والأصول، والتي تؤثِّر على موقف الباحث من القضايا التي يتعرض لها ويحتاج فيها لإعمال القياس واعتباره أو إهماله واطراحه، وقد جرى خلاف بين العلماء هل القاعدة في أصول الأحكام أن تكون غير مُعَلَّلة ما لم يقم الدليل على كونها معللة، أو الأصل أنها مُعَلَّلة إلا لدليل مانع؟ قولان حكاهما الإمامان الدبوسي وشمس الأئمة الحنفيَين، قالا: «والأشبه بمذهب الشافعي أنها مُعَلَّلة في الأصل، إلا أنه لا بد لجواز التعليل في كل أصل من دليل يُمَيِّز» (تقويم الأدلة للدبوسي ص٣٠١، ط. دار الكتب العلمية. وأصول الفقه للسرخسي ٢/ ١٤٤، والبحر المحيط ٧/ ٤٠٤، ط. الكتبي)، وقد حاول الإمام الشاطبي أن يقدِّم لنا ضابطًا لهذا الباب، فقال: «كل دليل شرعي ثبت في الكتاب مطلقًا غير مقيد ولم يُجْعَل له قانون ولا ضابط مخصوص فهو راجع إلى معنى معقول وُكِّلَ إلى نظر المكلف، وهذا القسم أكثر ما تجده في الأمور العادية التي هي معقولة المعنى، كالعدل والإحسان والعفو والصبر والشكر في المأمورات، والظلم والفحشاء

والمنكر والبغي ونقض العهد في المنهيات. وكل دليل ثبت فيها مقيَّدًا غير مطلق وجُعل له قانون وضابط فهو راجع إلى معنى تعبدي، لا يهتدي إليه نظر المكلف لو وُكل إلى نظره؛ إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها فضلًا عن كيفياتها، وكذلك في العوارض الطارئة عليها؛ لأنها من جنسها وأكثر ما يوجد في الأمور العبادية، وهذا القسم الثاني كثير في الأصول المدنية؛ لأنها في الغالب تقييدات لبعض ما تقدم إطلاقه أو إنشاء أحكام واردات على أسباب جزئية» (الموافقات ٣/ ٤٦، ط. دار المعرفة- بيروت).

والمقصود بقول الفقهاء أن الحكم المعين تعبدي أي لا يظهر وجه الحكمة من تشريعه غير مجرد التعبُّد وإظهار الامتثال، وقد يكون الحكم التعبدي في العبادات أو في ما ليس بعبادة في أصله كما في استبراء الأمة التي اشتراها بائعها في مجلس البيع، وعادت إليه بفسخ أو إقالة قبل غيبة المشتري بها.

وعدم اهتدائنا لمعنى التشريع إنما يعني خفاء الحكمة علينا فحسب، لا أن الحكم شُرع لا لحكمة، فكل أمر تعبدي -كما يقول القرافي- معناه أن فيه معنى لم نعلمه، لا أنه ليس فيه معنى (الفروق ٢/ ١٤١، ط. عالم الكتب)، ويقول أيضًا: «لما كانت قاعدة الشرع رعاية المصالح في جانب الأوامر، والمفاسد في جانب النواهي على سبيل التفضل لا على سبيل الوجوب العقلي -كما تقوله المعتزلة- لزم أن نعتقد فيما لم نطلع فيه على مفسدة ولا مصلحة إن كان في جانب الأوامر أن فيه مصلحة، وإن كان في جانب النواهي أن فيه

مفسدة، كأن نقول في أوقات الصلوات: إنها مشتملة على مصالح لا نعلمها، وكذلك كل تَعَبُّدِيٍّ معناه أن فيه مصلحة لا نعلمها» (الفروق ٢/ ٨٠).

ووصفُ أحد العلماء لعبادة ما بأن علة حكمها تعبدية يكون أمرًا اجتهاديًّا، فإنه قد تختلف العقول في إلحاق عبادة من العبادات بهذا القسم أو غيره، وذلك يرجع لاختلاف المدارك والأفهام، فقد يطلع عالم على شيء لم يطلع عليه غيره، وقد يهتدي إلى علة وحكمة لم يهتد إليها سواه (راجع: القياس في العبادات، لمنظور إلهي، ص٣٠٨، ط. الرشد). ومتى قلنا إن حكمًا ما تعبدي، صارت القاعدة فيه أن لا يسأل عن معناه (يراجع: حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج ١٥/ ٧١، ط. در الفكر).

والمقصود بالقياس في العبادات تعقل معناها وكون هذا المعنى هو المقصود بشرع حكم الأصل، فيُجْعَلُ ذلك المعنى المتعقل وصفا جامعًا، بحيث يصبح هو العلة التي ينبني عليها القياس، ثم بالقياس على حكم الأصل يَتِمُّ تعديته إلى الفرع -مع استكمال شروط القياس- الذي لم يُنَص على الحكم فيه، فالقياس لا يجري فيما لا يعقل معناه من العبادات وغيرها؛ لأن القياس فرْعٌ عن تعقل المعنى، فما لا يدرك معناه يصبح تعبديًّا لا يجري القياس فيه، وليس المراد بالقياس في العبادات إحداث عبادة زائدة عن العبادات الواردة، أو إثبات كيفيَّة خاصة للعبادات المشروعة، فلا يصح إثبات عبادة مبتدأة به، كصلاة سادسة أو حج آخر، فإنما يتم معرفتهما بالتوقيف لا بالرأي والاجتهاد، فإنه لا يجوز ابتداء إثبات العبادات بطريق القياس (نبراس العقول للشيخ عيسى منون ص١٣٩، ط. التضامن الأخوي).

والقياس في العبادات مختلف فيه على مذهبين:

- فيرى الحنفية المنع في أصول العبادات والمقدرات، يقول الشيخ الأسمندي الحنفي: «اختلف الناس في إثبات أصول العبادات وغيرها من المقدرات كالحدود والكفارات بالقياس، فذهب الكرخي وجملة من المتكلمين إلى المنع منه، وحكاه الكرخي عن أبي حنيفة رحمه الله» (كتاب بذل النظر في الأصول ٦٢٣، ط. مكتبة دار التراث). ونَسَبَ الفخرُ الرازيُّ المنعَ إلى الجُبَّائي (المحصول ٥/ ٣٤٨، ط. الرسالة).

- وذهب الشافعي وأصحابه إلى جواز القياس فيما كان معقول المعنى مطلقًا سواء كان في العبادات أو غيرها، ومنع القياس في غير معقول المعنى مطلقًا، وهو مذهب جمهور الأصوليين، واختاره الإمام الرازي وأتباعه، والتاج السبكي (يُراجع: المحصول ٥/ ٣٤٨، ونهاية السول للإسنوي ١/ ٣٥٧، ط. دار الكتب العلمية، وشرح المحلي على جمع الجوامع ٢/ ٢٥٧، ط. دار الكتب العلمية، وشرح الكوكب المنير ٤/ ٢٢٤، ط. العبيكان)، ولهذا يتفق الشافعية مع المانعين في أن ما كان كأعداد الركعات فغير معقول المعنى فلذلك لا يمكن استنباط علة منها، وكل ما كان غير معقول المعنى لا يصح القياس عليه لعدم معرفة العلة، فمن شرط القياس عندهم أن لا يكون المقيس عليه تعبديا، والأمور التعبدية لا يدخلها القياس.

ومنشأ اختلاف العلماء حول جواز إجراء القياس في العبادات وعدمه يرجع لأمرين:

الأول: اختلافهم في كون جميع العبادات وأصولها معقولة المعنى فيجوز إجراء القياس فيها، أو أن بعضها غير معقولة المعنى فلا يجوز إجراء القياس فيها؟ مع اتفاق الكل -على ما يظهر من نصوصهم- على أن معقول المعنى يجري فيه القياس، وغير معقول المعنى يمنع فيه القياس، وإنما اختلفوا في أفراد ذلك، هل هو من معقول المعنى فيجري فيه القياس، أو غير معقول المعنى فلا يجري فيه القياس.

الأمر الثاني: وهو مفرَّع على الأول: هل «دلالة النص» قياسية فيقال: إن الحكمَ الثابتَ بها ثابتٌ بالقياس، أو هي لفظية فيقال: إن الحكمَ الثابتَ بها غيرُ ثابتٍ بالقياس؟

فيرى الحنفية أن دلالة النص هي: ما يَثْبُتُ بمعنى اللفظ لغةً لا اجتهادًا ولا استنباطًا بالرأي، فهي دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه، لاشتراكهما في علة الحكم التي يمكن فهمها عن طريق اللغة من غير حاجة إلى الاجتهاد الشرعي، وذلك سواء أكان المسكوت عنه مساويًا للمنصوص عليه للتساوي في العلة أم أولَى بالحكم منه لقوة العلة فيه.

فالحنفية يرون أن الحكم الثابت بدلالة النص عند الحنفية لم يثبت بصورة النص وذات النظم كما في عبارة النص، كما أنه ليس ثابتًا عن طريق الاجتهاد والاستنباط بالرأي ليكون ثابتًا بالقياس، وإنما ثبت من طريق علة الحكم؛ وهذا لأن المعنى المعلوم بالنص لغة بمنزلة العلة المنصوص عليها شرعًا عندهم، فهي دلالة تعتمد على معنى النص وما يُفهم منه بحسب

اللغة، فهي لفظية وليست قياسية، فتَثْبُتُ أحكام العبادات بها بخلاف القياس الأصولي.

وأما عند الشافعية وبعض الحنابلة فإن الحكم في المسكوت عنه يُعرف عن طريق الاجتهاد أو القياس الشرعي، لا بمجرد معرفة اللغة، والقياس معنًى يُستنبط بالرأي؛ ليتعدَّى به الحكمُ إلى ما لا نَصَّ فيه، فليس هو استنباطًا باعتبار معنى النظم لغة؛ ولهذا اختص العلماء بمعرفة الاستنباط بالرأي، وعليه فإن «دلالة النص» عندهم قياسية، فمتى ثبتت أحكام العبادات بـ«دلالة النص» يصح القول بأنها ثبتت بالقياس.

وقد استدل الجمهور لإجراء القياس في العبادات إذا عُقل المعنى بأدلة كثيرة منها:

١- ما أخرجه الشيخان عن عمار بن ياسر رضي الله عنه أنه قال: بَعَثَنِي النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم في حاجة فأجنبتُ فلم أجِدِ الماءَ، فتمرَّغتُ في الصعيد كما تتمرَّغ الدابةُ، ثم أتيتُ النبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم فذكرتُ ذلك له، فقال: «إنمَا كانَ يَكْفِيكَ أن تقول بِيدَيْكَ هكذا. ثم ضَرَب بِيدَيه الأرضَ ضَرْبةً واحدةً، ثم مَسَحَ الشمالَ على اليمين، وظاهرَ كفَّيْهِ ووجهَه».

ووجه الدلالة: أن عمارًا استعمل القياسَ في العبادات حيث قاس كيفية التطهيرَ بالتراب على كيفية التطهير بالماء، فكما أن الماء يَعم البدن في الغسل من الجنابة، فكذلك يقاس عليه التراب فيُعَمم به البدن، والرسول صلى الله عليه وآله وسلم لم ينكر على عمَّار استعماله القياس في العبادات، وإنما أخبره أن قياسه غير صحيح، والخطأ في مسألة لا يدل على بطلان القياس، بل إنه

إقرار من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم؛ حيث لم ينكر عليه القياس في العبادات لما رأى عمارًا قاس فيها، فدل هذا على جواز القياس في العبادات؛ لأنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

٢- أنه يجوز إثبات أحكام العبادات بأخبار الآحاد وكذلك يجوز إثباتها بظواهر النصوص، وإن كان طريق هذه الأدلة غلبة الظن ويجوز فيه الخطأ، فلما جاز إثبات أحكام العبادات بخبر الواحد، وظواهر النصوص جاز إثباتها بالقياس بجامع أن كلا منهما دليل ظني.

٣- عموم أدلة حجيَّة القياس، فهي دلت على جواز القياس في جميع الأحكام الفقهية ولم تفرق بين ما يخص العبادات أو المعاملات أو غيرها، والمرجع في ذلك هو معرفة العلة التي من أجلها شرع الحكم في الأصل، فمتى عرفنا العلة في الحكم المنصوص عليه، ووجدنا هذه العلة في الفرع، فإنه يصح القياس مع استكمال شروط القياس (يُراجع: البحر المحيط للزركشي ٥/ ١٢٩، والتقرير والتحبير لابن أمير حاج ١/ ١٠٩-١١٠، ط. دار الكتب العلمية. وشرح المحلي على الجمع ٢/ ٢٤٤- ٢٤٥، وشرح الكوكب المنير ٣/ ٤٨٦).

وقد استدل الحنفية بما يلي:

١- العبادات مشتملة على تقديرات لا يُعقل معناها، كأعداد الصلوات والركعات وأنصبة الزكوات، فكانت من الأمور التعبدية التي لا نعلم العلة التي من أجلها شُرِعت، فلا يجري القياس فيها، فإن القياس فرع تعقل المعنى، فما لم تدرك علته لا يقاس عليه. يقول الأسمندي الحنفي: «والدلالة على صحة

ما ذهبنا إليه -يعني منع القياس في أصول العبادات- أن القياس إثبات الحكم بأمارة يغلب على الظن ثبوت الحكم بها إذا عرض على العقل، والعقل لا يهتدي إلى إيجاب صلاة سادسة، وإلى كون نصاب الإبل مقدرا بخمس ... فلا يمكن إثباتها بالقياس» (ص٦٢٣).

ويجاب عنه: بأننا لا نقيس في مقادير العبادات أو في غيرها إلا إذا علمنا العلة التي من أجلها شُرِع الحكم، فإذا علمنا العلة في الأصل، ووجدنا نفس العلة في فرعٍ -مع استكمال بقية الشروط- أتممنا عملية القياس، وأما إذا لم نعلم العلة فلا خلاف في أنه لا يجوز القياس في مثل ذلك، لأنه فَقَدَ ركنًا من أهم أركانه، وهي العلة.

٢- استخدام القياس في العبادات يُثْبِت عبادة مبتدأة، مثل الصلاة بالإيماء بالحاجب، وما شابه ذلك فإنها من الأمور المهمة التي تتوفر الدواعي على نقلها، فلو كانت مشروعة لوجب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يبيِّنها، وينقل ذلك أهل التواتر إلينا حتى يصير ذلك معلومًا لنا قطعًا، فلما لم يكن كذلك علمنا أن القول بها باطل.

ويجاب عنه: بأن عدم النقل لا يدل على عدم الجواز، وكذلك فإن ما اعترضتم به منتقض بوجوب الوتر عندكم؛ حيث إن الوتر واجب عندكم مع أن وجوبه لم يعلم قطعًا (نبراس العقول للشيخ عيسى منون ص ١٤٠).

٣- المقادير متساوية فلا يظهر في العقل تميز مقدار عن مقدار.

ويجاب عنه: بأنا لا نجري القياس إلا إذا ظهر وجه التمييز، فإن استوت المقادير على وجه لا يترجح بعضها على بعض فلا قياس، كما قال أبو حنيفة في تقدير مسح الرأس بثلاثة أصابع قياسًا على مسح الخف.

٤- إن مقادير العبادات قد شرعت لمصلحة يعلمها الله، وهي حق لله تعالى، كأعداد الصلوات وأعداد الركعات وأنصبة الزكوات، وبما أننا لا ندرك ولا نعلم المصلحة التي شرعت هذه المقادير والعبادات لها، ولا مدخل للقياس في معرفة المصالح وحقوق الله، فمِن ثَمَّ فلا يجوز إجراء القياس في مقادير العبادات.

ويجاب عنه: بأن استدلالكم هذا في نفي القياس في أحكام العبادات يفضي إلى إبطال استخدام القياس في جميع الأحكام الشرعية؛ وذلك أن جميع الأحكام مبنية على المصالح التي لا يعلمها إلا الله، وقد بطل هذا الاستدلال، وأجيب عنه في أثناء الرد على منكري القياس في جميع الأحكام (يُراجع: شرح المحلي على الجمع ٢/ ٢٤٥).

وعلى ذلك فتعليل قول القائل إنه لا يشرع القياس في العبادات بأن العبادات مبنية على نصوص الكتاب والسنة فلا يدخلها النظر والاعتبار تعليل ضعيف؛ لأن البناء على نصوص الكتاب والسنة لا يختص بالعبادات وحدها، بل البناء عليها جار في جميع الأحكام الشرعية من العبادات والمعاملات والمناكحات وغيرها، ولهذا فالاستدلال بمنع القياس في العبادات بكونها مبنية عليهما هو كلام ضعيف، ولا بد في كل مسألة من النظر فيها هل هي مما يعقل معناه أو مما لا يعقل معناه، ولهذا فلا بد من النظر الفقهي في كل مسألة

على حدة، وجمع الأدلة الشرعية فيها، والنظر في أشباهها ونظائرها، وتدبر معناها وعلتها وحكمتها.

وبناء على ما سبق فإن القياس يجري في العبادات وغيرها ما دامت معقولة المعنى واستكمل القياس أركانه وشروطه. والله تعالى أعلم.

إثبات الرخص بالقياس

السؤال

هل يجوز إثبات الرخص بالقياس، أو القياس على الرخص؟

الجواب

هناك تسهيلٌ من الشرع الشريف في بعض أحكامه، وهو ما يعرف في الفقه بالرخصة الشرعية، وهذا الاستثناء من الأدلة العامة لرفع الحرج عن المكلفين يُنظر إليه على أنه مخالفٌ للأصل، فهل يجوز -بعد الوقوف على علته- قياسُ الفقيه عليه أو لا؟

وَالرُّخْصَةُ لُغَةً: السُّهُولَةُ. قال الفيومي في «المصباح المنير»: «وَالرُّخْصَةُ التَّسْهِيلُ فِي الأَمْرِ وَالتَّيْسِيرُ يُقَالُ: رَخَّصَ الشَّرْعُ لَنَا فِي كَذَا تَرْخِيصًا وَأَرْخَصَ إرْخَاصًا: إذَا يَسَّرَهُ وَسَهَّلَهُ، وَفُلانٌ يَتَرَخَّصُ فِي الأَمْرِ: أَيْ لَمْ يَسْتَقْصِ، وَقَضِيبٌ رَخْصٌ: أَيْ طَرِيٌّ لَيِّنٌ، وَرَخُصَ الْبَدَنُ بِالضَّمِّ رَخَاصَةً وَرُخُوصَةً: إذَا نَعُمَ وَلانَ مَلْمَسُهُ فَهُوَ رَخْصٌ. [المصباح المنير ص٢٢٣، مادة: ر خ ص، ط. المكتبة العلمية].

وأما الرخصة في الشرع فمعناها قريب من المعنى اللغوي؛ فهي تيسير ورد على خلاف الأصل لرفع المشقة، قال الإسنوي: وَأما فِي الشَّرْع فالرخصة هِيَ الحكم الثَّابِت على خلاف الدَّلِيل لعذر هُوَ الْمَشَقَّة والحرج. [التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ص٧١، مؤسسة الرسالة، بيروت].

وقال ابن النجار: «(وَ) الرُّخْصَةُ (شَرْعًا: مَا ثَبَتَ عَلَى خِلافِ دَلِيل شَرْعِيٍّ لِمُعَارِضٍ رَاجِح). فَقَوْلُهُ: (مَا ثَبَتَ عَلَى خِلافِ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ) احْتِرَازٌ

عَمَّا ثَبَتَ عَلَى وَفْقِ الدَّلِيلِ، فَإِنَّهُ لا يَكُونُ رُخْصَةً، بَلْ عَزِيمَةً كَالصَّوْمِ فِي الْحَضَرِ. وَقَوْلُهُ: (لِمُعَارِضٍ رَاجِحٍ) احْتِرَازٌ عَمَّا كَانَ لِمُعَارِضٍ غَيْرِ رَاجِحٍ، بَلْ إمَّا مُسَاوٍ، فَيَلْزَمُ الْوَقْفُ عَلَى حُصُولِ الْمُرَجِّحِ، أَوْ قَاصِرٍ عَنْ مُسَاوَاةِ الدَّلِيلِ الشَّرْعِيِّ، فَلا يُؤَثِّرُ، وَتَبْقَى الْعَزِيمَةُ بِحَالِهَا». [شرح الكوكب المنير ١/ ٤٧٨، ط.مكتبة العبيكان].

وأما القياس فهو فِي اللُّغَةِ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى التَّسْوِيَةِ عَلَى الْعُمُومِ، قال الجوهري: وقست الشيء بغيره وعلى غيره أقيسُهُ قَيْسًا وقِياسًا فانْقاسَ: إذا قدَّرته على مثاله. وفيه لغة أخرى قسته أقوسه قوسًا وقياسًا، ولا يقال أَقَسْتُهُ، والمقدارُ مِقْياسٌ، وقايَسْتُ بين الأمرين مُقايَسَةً وقِياسًا. [الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ٣/ ٩٦٧، مادة قوس، ط. دار العلم للملايين].

وَالقياس فِي الشَّرْعِ تَسْوِيَةٌ خَاصَّةٌ بَيْنَ الْأَصْلِ وَالْفَرْعِ، قال ابن قدامة: وهو في الشرع حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما. وقيل: حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل، لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل. وقيل: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما، أو نفيهما عنهما. ومعاني هذه الحدود متقاربة. [روضة الناظر وجنة المناظر ٢/ ١٤١، ط. مؤسسة الريّان للطباعة والنشر والتوزيع].

وقد تكلم الأصوليون وغيرُهم عن هذه المسألة في الكلام على القياس وهل يتناول الرخص والحدود والمقدرات ونحوها أم لا.

وأما الراجح في هذه المسألة فهو جواز القياس على الرخص في إثبات الحكم الشرعي، ولا مانع من ذلك إذا عرفنا العِلَّة وتحققنا منها.

وأما الدليل على صحة ذلك فهو عموم الأدلة المثبتة للقياس من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول، فكل حكم شرعي عرفت علته وتحققت في الفرع المطلوب الحكم فيه مع وجود باقي شروط القياس يلحق فيه حكم الأصل بالفرع؛ لأن الرخصة لا تخرج عن كونها حكمًا شرعيًّا، ولم يأتِ من الشرع ما يخرجه عن عموم الأدلة.

كما يستدل أيضا بالقياس على ثبوت الرخص بخبر الواحد المفيد للظن، بجامع أن كلا منهما يفيد الظن، ويجوز الخطأ والسهو في كل منهما.

وبنحو ما ذكرنا صرحت طوائفُ كثيرة من أهل العلم:

قال الغزالي: «الْقِسْمُ الثَّانِي: مَا اسْتُثْنِيَ عَنْ قَاعِدَةٍ سَابِقَةٍ وَيَتَطَرَّقُ إلَى اسْتِثْنَائِهِ مَعْنًى، فَهَذَا يُقَاسُ عَلَيْهِ كُلُّ مَسْأَلَةٍ دَارَتْ بَيْنَ الْمُسْتَثْنَى وَالْمُسْتَبْقَى وَشَارَكَ الْمُسْتَثْنَى فِي عِلَّةِ الاسْتِثْنَاءِ، مِثَالُهُ اسْتِثْنَاءُ الْعَرَايَا، فَإِنَّهُ لَمْ يَرِدْ نَاسِخًا لِقَاعِدَةِ الرِّبَا وَلَا هَادِمًا لَهَا، لَكِنْ اسْتُثْنِيَ لِلْحَاجَةِ، فَنَقِيسُ الْعِنَبَ عَلَى الرُّطَبِ؛ لِأَنَّا نَرَاهُ فِي مَعْنَاهُ». [المستصفى ص٣٢٦، ط. دار الكتب العلمية].

وقال النووي: «وَنَبَّهَ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ: الْأَغْنِيَاءُ لَا يُشَارِكُونَهُمْ فِي الْحَاجَةِ، عَلَى امْتِنَاعِ الْقِيَاسِ لِعَدَمِ الْمُشَارَكَةِ فِي الْعِلَّةِ، لَا لِأَجْلِ كَوْنِ ذَلِكَ وَارِدًا عَلَى سَبِيلِ الرُّخْصَةِ، فَإِنَّ مَذْهَبَنَا جَوَازُ الْقِيَاسِ فِي الرُّخَصِ إذَا حَصَلَ الِاشْتِرَاكُ فِي الْعِلَّةِ كَغَيْرِهَا». [المجموع ١٠/ ٣٤٩، ط. المنيرية].

وقال ابن بدران: «وَأما المعدول بِهِ عَن الْقيَاس فَلَا يَخْلُو من أَن تفهم علته أَو لا، فَإِن فهمت الْعلَّة فِيهِ ألحق بِهِ مَا فِي مَعْنَاهُ كقياس عرية الْعِنَب على عرية الرطب فِيمَا دون خَمْسَة أوسق؛ إِذِ الْعلَّة مفهومة وَهِي الرُّخْصَة للنَّاس والتوسعة عَلَيْهِم إِذا احتاجوا إِلَيْهِ وكقياس أكل بَقِيَّة الْمُحرمَات على أكل الْميتَة للضَّرُورَة بِجَامِع اسْتِبْقَاء النَّفس بذلك، وَيُقَاس عَلَيْهِ الْمُكْره على أكلهَا؛ لِأَنَّهُ فِي معنى الْمُضْطَر إِلَى التغذي بهَا بالجامع الْمَذْكُور، وَإِن لم تفهم عِلة المعدول عَن الْقيَاس لم يلْحق بِهِ غَيره وَذَلِكَ كتخصيص أبي بردة بِأَنَّهُ ذبح جَذَعَة من الْمعز فِي الْأُضْحِية، فَقَالَ لَهُ رَسُول الله -صلى الله عَلَيْهِ وَسلم- ((**هِيَ خير نسيكتيك، وَلَا تجزي جَذَعَة لأحد بعْدك**)). والْحَدِيث فِي الصَّحِيحَيْنِ، وَرَوَاهُ أَبُو دَاوُد وَالنَّسَائِيُّ، والترمذي وصححه». [المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص٣١٥، ط مؤسسة الرسالة، بيروت].

على أن الأحناف وبعض المعتزلة ينقل عنهم أنهم لا يدخلون القياس في الرخص وغيرها [ينظر: الفصول من الأصول للجصاص ٤/ ١٠٥، ط. وزارة الأوقاف الكويتية، تيسير التحرير لأمير بادشاه ٤/ ١٠٣، ط. دار الفكر].

قال الغزالي: «كَذَلِكَ قَوْلُهُمْ تَنَاوُلُ الْمَيْتَةِ رُخْصَةً خَارِجَةً عَنْ الْقِيَاسِ غَلَطٌ؛ لِأَنَّهُ إنْ أُرِيدَ بِهِ أَنَّهُ لَا يُقَاسُ عَلَيْهِ غَيْرُ الْمُضْطَرِّ، فَلِأَنَّهُ لَيْسَ فِي مَعْنَاهُ، وَإِلَّا فَلْنَقِسِ الْخَمْرَ عَلَى الْمَيْتَةِ، وَالْمُكْرَهَ عَلَى الْمُضْطَرِّ فَهُوَ مُنْقَاسٌ». [المستصفى ص٣٢٧، ط. دار الكتب العلمية].

على أن الأحناف أنفسَهم يقرون بالقياس إن اتضحت العلة، كما يفهم من بعض نصوصهم، قال ابن أمير الحاج: «وَفِي أُصُولِ الْفِقْهِ لِلْإِمَامِ أَبِي

بَكْرٍ الرَّازِيِّ: فَإِنْ قِيلَ لَا يَجُوزُ عِنْدَكُمْ إثْبَاتُ الْحُدُودِ بِالْقِيَاسَاتِ، فَإِنْ كَانَتِ الصَّحَابَةُ قَدْ اتَّفَقَتْ عَلَى إثْبَاتِ حَدِّ الْخَمْرِ قِيَاسًا، فَهَذَا إبْطَالٌ لِأَصْلِكُمْ فِي إثْبَاتِ الْحُدُودِ قِيَاسًا، قِيلَ الَّذِي نَمْنَعُهُ أَنْ يَبْتَدِئَ إيجَابُ حَدٍّ بِقِيَاسٍ فِي غَيْرِ مَا وَرَدَ فِيهِ التَّوْقِيفُ، فَأَمَّا اسْتِعْمَالُ الِاجْتِهَادِ فِي شَيْءٍ وَرَدَ فِيهِ التَّوْقِيفُ فَيُتَحَرَّى فِيهِ مَعْنَى التَّوْقِيفِ، فَهَذَا جَائِزٌ عِنْدَنَا، وَاسْتِعْمَالُ اجْتِهَادِ السَّلَفِ فِي حَدِّ الْخَمْرِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ قَدْ ثَبَتَ عَنْ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- أَنَّهُ ضَرَبَ فِي حَدِّ الْخَمْرِ بِالْجَرِيدِ وَالنِّعَالِ، وَرُوِيَ أَنَّهُ ضَرَبَهُ أَرْبَعُونَ رَجُلًا كُلُّ رَجُلٍ بِنَعْلِهِ ضَرْبَتَيْنِ فَتَحَرَّوْا فِي اجْتِهَادِهِمْ مُوَافَقَةَ أَمْرِ النَّبِيِّ -صلى الله عليه وسلم- فَجَعَلُوهُ ثَمَانِينَ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَنَقَلُوا ضَرْبَهُ بِالنِّعَالِ وَالْجَرِيدِ إلَى السَّوْطِ كَمَا يَجْتَهِدُ الْجَلَّادُ فِي الضَّرْبِ وَكَمَا يَخْتَارُ السَّوْطَ الَّذِي يَصْلُحُ لِلْجِلْدِ اجْتِهَادًا. [تَنْبِيهٌ] الْكَفَّارَاتُ فِي هَذَا كَالْحُدُودِ بَلْ قِيلَ الْمُرَادُ بِهَا مَا يَتَنَاوَلُهُمَا جَمِيعًا، وَالْوَجْهُ ظَاهِرٌ لِلْمُتَأَمِّلِ» [التقرير والتحبير في شرح التحرير ٣/ ٢٤١، ط. دار الكتب العلمية].

وبناءً على ما سبق: فالراجح من أقوال أهل العلم جوازُ إثباتِ الرخص بالقياس شريطة العلم بالعلة والتحقق منها. والله تعالى أعلم.

الأخذ بمذهب الظاهرية

السؤال

لفقهاء الظاهرية آراء في المسائل الفقهية قد يُوافِقون فيها أحد المذاهب الأربعة، وقد يخالفونهم، وقد ينفردون برأي لم يُسبَقوا إليه، فهل يجوز الأخذ برأيهم في مثل تلك الأحوال أم لا؟

الجواب

اعتبار قول ما من أقوال الفقهاء من عدمه، شرطه أن يكون مأخذه قويًّا، ومعناه قوة دليله، فإن كان ضعيفًا فلا يؤبه به، وأولى منه ما لا دليل عليه أصلًا. وقد عبَّر عن هذا الشرط السيوطي فقال: «أن يقوى مُدرَكه بحيث لا يعد هَفْوة» [الأشباه والنظائر ص١٣٧، ط. دار الكتب العلمية]، ومن أسباب ضعف الـمُدرَك: مخالفة النص الصريح أو الإجماع؛ لقوله تعالى: ﴿**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ**﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله تعالى: ﴿**وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ**﴾ [المائدة: ٤٩]، وقَوْله تَعَالَى: ﴿**وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللهِ**﴾ [الشورى: ١٠]، وقال صلى الله عليه وسلَّم: ((**من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد**)). [متفق عليه].

ومن أسباب ضعف المدرك أيضًا: مخالفته للقياس الجلي، وهو ما كانت العلة فيه منصوصًا عليها، أو قطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، ومثاله: إلحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما بعلة كف الأذى عنهما، وقياس ولاية النكاح على ولاية المال في ثبوت الولاية على الصغير بجامع الصغر في كل منهما.

وأكثر الأصوليين على أن مخالفة قول الفقيه للقياس الجلي من أمارات ضعفه، حتى إنه ينقض قول القاضي إذا قضى بخلاف هذا القياس، ولا ينخرق الإجماع بمخالفة هذا القول المخالِف. وقد نقل الزركشي في البحر عن أبي إسحاق الإسفراييني أن هذا هو رأي جمهور أهل العلم [البحر المحيط ٤/ ٢٧١، ط. دار الكتبي]، وكذا ذكر أبو العباس القرطبي في شرحه على صحيح مسلم أن هذا قول جل الأصوليين والفقهاء [راجع: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ١/ ٥٤٣، ط. دار ابن كثير ودار الكلم الطيب] وذلك في سياق كلامهما على مخالفة الظاهرية للإجماع وأنه لا يعتد بمخالفتهم، والسبب في عدم الاعتداد ما أغربوا فيه من أصول شذُّوا بها عن باقي العلماء، ومن أهمها القياس الجلي الذي أنكره ابن حزم وبالغ في إنكاره، وقد نصَّ على هذا السبب القاضي أبو بكر الباقلاني، وأبو إسحاق الإسفراييني، والإمام الجويني وتلميذه الغزالي [البرهان ٢/ ٨١٩، بتحقيق الدكتور عبد العظيم الديب، والبحر المحيط ٤/ ٤٧١، ٤٧٢]، فيمكن القول إذًا بأن جمهور الأصوليين على عدم الاعتداد بمن قال قولًا خالف فيه القياس الجلي.

وما ذكره الإسفراييني والقرطبي هو قول غير واحد من أهل العلم، فمن الشافعية: النووي، والزركشي، وابن دقيق العيد، وابن أبي هريرة، وأبو الحسين المَرْوَزي، وإمام الحرمين، وأبو حامد الغزالي، وابن الصلاح [انظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١/ ١٤٢، ط. دار إحياء التراث العربي، والبحر المحيط ٤/ ٤٧٢- ٤٧٤، و٦/ ٢٩١، وشرح الإلمام لابن

دقيق العيد ١/ ٤١٣، ط. دار أطلس للنشر والتوزيع، والبرهان ٢/ ٨١٩، وفتاوى ابن الصلاح ص٦٩، ط. مكتبة العلوم والحكم ودار عالم الكتب]، ومن المالكية القاضي أبو بكر الباقلاني، وابن بطال، وابن العربي، والدردير، [المفهم ١/ ٥٤٣، وشرح صحيح البخاري لابن بطال ١/ ٣٥٢، ط. مكتبة الرشد، وعارضة الأحوذي ١٠/ ١١١، ط. دار الكتب العلمية، وبلغة السالك ٢/ ٣٨٩]، وكلام الشوكاني يفيد ذلك [راجع: إرشاد الفحول ١/ ٢١٥، ط. دار الكتاب العربي].

أما القياس الخفي فمعظم من لم يعتدوا بالظاهرية فيما خالفوا فيه القياس الجلي، معظمهم لم يعتدوا بهم في خلافهم القياس الخفي أيضًا، وخالفهم في ذلك ابن الصلاح، حيث يقول في فتاويه [١/ ٢٠٧]: «الذي اختاره الأستاذ أبو منصور في هذا وذكر أنه الصحيح من المذهب أنه يعتبر خلافه -أي أبي سليمان داود الأصبهاني- في الفقه الذي استقر عليه الأمر آخرًا فيما هو الأغلب الأعرف من صفوة الأئمة المتأخرين الذين أوردوا مذاهب داود في إثبات مصنفاتهم المشهورة في الفروع كالشيخ أبي حامد الإسفراييني وصاحبه المَحَامِلي وغيرهم رضي الله عنهم، فإنه لولا اعتدادهم بخلافه لما أوردوا مذاهبه في أمثال مصنفاتهم هذه لمنافاة موضوعها لذلك، وبهذا أجبت مستخيرًا الله تعالى مستعينًا مما بناه داود من مذهبه على أصله في نفي القياس الجلي وما اجتمع عليه القياسيون من أنواعه أو على غيره من أصوله التي قام الدليل القاطع على بطلانها، فاتفاق من عداه في مثله على خلافه إجماع منعقد، وقوله: «في مثله معدود» خارق للإجماع». وكلام ابن

السبكي يفيد ما يقوله ابن الصلاح، حيث يقول في طبقاته [٢/ ٢٩٠، ط. دار هجر]: «للظاهرية مسائل لا يعتد بخلافه -أي داود- فيها، لا من حيث إن داود غير أهل للنظر، بل لخرقه فيها إجماعًا تقدمه -وعذره أنه لم يبلغه-، أو دليلًا واضحًا جدًّا».

والشاهد فيه قوله: «أو دليلًا واضحًا جدًّا»، وليس منه القياس الخفي بلا نزاع. والشاهد من كلام ابن الصلاح قوله: «اجتمع عليه القياسيون من أنواعه»، والقياس الخفي ليس من هذا القبيل لاختلاف الفقهاء في كل نوع من أنواع القياس الخفي في علة الأصل الذي بني عليه القياس، فقياس القتل بالمُثَقَّل على القتل بالمُحَدَّد مثلًا لم يُقْطَع فيه بإلغاء الفارق بينهما، حتى يقال بوجوب القصاص في كل منهما، ولذلك لم ير الإمام أبو حنيفة القصاص في القتل بالمُثَقَّل [بدائع الصنائع ٧/ ٢٣٤، ط. دار الكتب العلمية].

وكلام ابن الصلاح أوجه مما ذكره الجمهور؛ لأن القياس مبناه على علة الأصل، فإذا لم ينص أو يجمع عليها خرجت من القطع إلى الظن، وما بني على ظني فهو ظني، فليس في مخالفة الظن ما يستدعي الإنكار، إذ ليس فيه معارضة للقواطع، ولذا يقول الشاطبي في الموافقات: «الظني الذي لا يشهد له أصل قطعي ولا يعارض أصلًا قطعيًّا محل نظر» أي محل نظر في العمل به، فلم يطلق الرد كما في الظني المعارَض بقطعي. ولا يصح أن يقال: إن القياس أصلًا لا يفيد إلا الظن؛ لأن فرض الكلام أن القياس الجلي من أنوع القياس، لا من فحوى الخطاب أو لحنه، فهو -أي القياس الجلي- يفيد القطع، بخلاف الخفي، فالظنية ثابتة له لا محالة.

وينبغي التنبيه على أن ذِكْر داود في كلام ابن الصلاح وابن السبكي جرى مجرى التمثيل فحسب، فلو أن فقيهًا آخر خالف ما ذكره ابن الصلاح وابن السبكي في عبارتيهما، فلا شك في رد قوله وعدم اعتباره؛ إذ لا دخل لشخص القائل في اعتبار قوله قويًّا أو ضعيفًا؛ فلا تقديس للرجال، ولا نظر إلى صفاتهم، بل إلى أقوالهم ومداركها، فمن قوي مدركه اعتد بخلافه وإن كانت مرتبته في الاجتهاد دون مرتبة مخالفه، ومن ضعف مدركه لم يعتد بخلافه وإن كانت مرتبته أرفع، وربما قوي مدرك لأحدهم في بعض المسائل دون بعض، بل هذا لا يخلو عنه مجتهد، فالقداسة للحق ولو مع أي شخص كان.

وتأسيسًا على ما سبق: فإن قول فقهاء الظاهرية وغيرهم إن اعتمد على مدرك قوي صح ودخل في معادلة الترجيح بحسب ما يظهر من المرجِّحات، وإن ضعف مدركه لأي سبب كان فلا يعد صحيحًا، وقد نبَّه العلماء على أن مجرد ضعف القول ليس مبررًا لعدم الأخذ به، ولذلك أجازوا العمل بالقول الضعيف لحدوث ضرورة، أو لجلب مصلحة راجحة، أو دفعًا لمفسدة، يقول ابن عابدين في منظومة عقود رسم المفتي [١/ ٤٣، ط. مركز توعية الفقه الإسلامي بالهند]:

ولا يجوز بالضعيف العمل ... إلا لعـــامل له ضـــرورة
ولا به يجـــاب من جا يسأل ... أو مـــن له معـــرفة مشهورة

وقد نقل ابن عابدين في شرحه لهذين البيتين أقوال الأئمة في العمل بالضعيف، والذي يستخلص أن الشرط في القول الضعيف ألا يكون شديد الضعف بحيث يعد متروكًا؛ ولذلك يُحَدُّ شارب النبيذ ولا عبرة بخلاف أبي

حنيفة؛ لأن أدلة عدم تحريم النبيذ واهية [راجع: مغني المحتاج ٦/ ١١، ط. دار الكتب العلمية]، ولم يلتفت إلى قول عطاء بن أبي رباح في إباحة وطء الجواري بالعارية لافتقار هذا الرأي لدليل صحيح معتبر، فيحد من فعل هذا أيضًا.

وآراء الظاهرية في المسائل القياسية الجلية والتي جمدوا فيها على الظاهر من قبيل المتروك، وكثير من المسائل التي انفردوا بها عن فقهاء المذاهب الأربعة في ما يستند إلى القياسات الجلية ولم يتابعهم فيها أحد من قبيل تلك المسائل، كقولهم في جواز التغوط في الماء الراكد وصب البول فيه، وقولهم: لا ربا إلا في الأصناف المنصوص عليها. [ينظر: المحملي ١١/ ١٢٤، و١/ ١٤٥، و٧/ ٤٠١، ط. دار الفكر].

وقد يقع أيضًا أن ما خالفوا به بعض الفقهاء من المذاهب الأربعة قد وافقوا فيه غيرهم، فالأخذ بقولهم في هذه الحالة ليس ملحوظًا فيه أنه رأي الظاهرية فقط، بل منسوبًا لغيرهم كذلك. أما ما خالفوا به قياسًا خفيًّا فيعتبر؛ لأن مبناه على الظن كما سبق، يقول الذهبي الشافعي في ترجمة داود بن علي إمام الظاهرية: «لا ريب أن كل مسألة انفرد بها وقطع ببطلان قوله فيها فإنها هدر، وإنما نحكيها للتعجب، وكل مسألة له عضدها نص وسبقه إليها صاحب أو تابع فهي من مسائل الخلاف فلا تهدر. وفي الجملة فداود بن علي بصير بالفقه، عالم بالقرآن، حافظ للأثر، رأس في معرفة الخلاف، من أوعية العلم، له ذكاء خارق، وفيه دين متين، وكذلك في فقهاء الظاهرية جماعة لهم علم باهر وذكاء قوي، فالكمال عزيز، والله الموفق. ونحن نحكي قول ابن عباس

في المتعة وفي الصرف وفي إنكار العول، وقول طائفة من الصحابة في ترك الغسل من الإيلاج وأشباه ذلك، ولا نُجَوِّز لأحد تقليدهم في ذلك»، ويقول أيضًا: «وبكل حال فلهم أشياء أحسنوا فيها، ولهم مسائل مستهجنة يشغب عليهم بها». [سير أعلام النبلاء ١٣/ ١٠٦، ١٠٧، ط. مؤسسة الرسالة].

وعليه فإنه إن قوي مدرك قول الظاهرية فإنه يجوز الأخذ به. والله تعالى أعلم.

اتباع المذاهب الفقهية الأربعة وحكم مخالفتها

السؤال

ما حكم الأخذ بمذاهب الفقهاء المجتهدين غير الأئمة الأربعة المشهورين أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد رضي الله عنهم في الفتيا والعمل؟ وما حكم نبذ التقليد والدعوة إلى ما يسمى بـ«فقه الدليل»؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن والاه وبعد، فالمذاهب الفقهية الأربعة هي المذهب الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي، وقد حظيت هذه المذاهب دون غيرها بعدة خصائص -على تفاوت فيما بينها- أكسبتها الصدارة بين المذاهب الأخرى، من حيث المتابعة والتدوين والتنقيح والتحقيق والتخريج والتفريع وغير ذلك مما لم يتوافر لغيرهم من أئمة الاجتهاد، حتى عدَّ العلماء أن القضاء يُرَدُّ بمخالفة ما أجمعت عليه المذاهب الأربعة، يقول ابن نجيم الحنفي: «مما لا ينفذ القضاء به: ما إذا قضى بشيء مخالف للإجماع وهو ظاهر، وما خالف الأئمة الأربعة مخالف للإجماع وإن كان فيه خلاف لغيرهم، فقد صرَّح في التحرير أن الإجماع انعقد على عدم العمل بمذهب مخالف للأربعة لانضباط مذاهبهم وانتشارها وكثرة أتباعهم». [الأشباه والنظائر ص٩٢، ط. دار الكتب العلمية].

وطاعة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم حق واجب على كل بالغ عاقل مستطيع، ويتوقف الإتيان بالطاعة أولًا على فهم الشيء المأمور به والمنهي عنه؛ ليتمكن المكلف من الامتثال الموافق للمطلوب،

والفهم الصحيح المعتبر شرعا يتم بالرجوع مباشرة إلى مصادر التشريع الإسلامي لمن بلغ مرتبة الاجتهاد المطلق، ومن لم يقدر على الاجتهاد ولم تتوفر له أهليته وشروطه وأدواته فعليه تقليد غيره من أهل العلم المفتين والفقهاء المجتهدين وأصحاب المذاهب الفقهية المتبوعة، فالاجتهاد على كل الأحوال حلقة وصل لا بد منها، وعنصر أساسي لمعرفة أحكام الشريعة الإسلامية، وهو فرض كفاية يشق تكليف كل مسلم به، فلو كُلِّف عامة المسلمين بالنظر في الأدلة وتتبعها والاستيثاق منها والاستدلال بها والتوفيق بينها وبين ما يعارضها ودفع الاعتراضات عنها كما يفعل أئمة الفقه والاجتهاد، لكان هذا تكليفا بما لا يطاق ولا يمكن أن تستقيم معه الحياة؛ لما يترتب عليه من تعطل حركة العمل والإنتاج، والإخلال بمصالح الناس وعلاقاتهم الاجتماعية وشؤون معايشهم، فبحور العلم والاجتهاد وسيعة وعميقة لا ساحل لها ولا نهاية، ومن الشعارات الشائعة بين أهل العلم وطلابه «أن العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك»، و»مع المحبرة إلى المقبرة»، فالتخصص في الاجتهاد الفقهي لا يقل شأنه عن شأن التخصص في الطب والهندسة والصناعة والزراعة والتجارة والاقتصاد وغير ذلك من المجالات الضرورية القائمة على الكليات الشرعية الخمس وهي: حفظ النفس والعقل والدين والنسل والمال، والتخصص في الاجتهاد الفقهي من أسباب حفظ الدين.

ولا يعقل شرعا ولا طبعا أن يفرض على جميع المكلفين التخصص في كل هذه المجالات لتلبية حاجاتهم إليها وإلا كان تكليفا بما لا يطاق، والله

تعالى يقول: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ولهذا وجب «الاجتهاد والإفتاء» على بعض المسلمين وخاصتهم وهم أهل الذكر وأهل صناعة الفقه، ووجب «التقليد والاستفتاء» على الباقين وهم عامة المسلمين، قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣]، وقال عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، وفي الحديث الشريف عَنْ جَابِرٍ قَالَ: خَرَجْنَا فِي سَفَرٍ فَأَصَابَ رَجُلًا مِنَّا حَجَرٌ فَشَجَّهُ فِي رَأْسِهِ، ثُمَّ احْتَلَمَ فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ فَقَالَ: هَلْ تَجِدُونَ لِي رُخْصَةً فِي التَّيَمُّمِ؟ فَقَالُوا: مَا نَجِدُ لَكَ رُخْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ، فَاغْتَسَلَ فَمَاتَ، فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أُخْبِرَ بِذَلِكَ فَقَالَ: «قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللهُ، أَلَا سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا، فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ». [رواه أبو داود]. فدل الحديث على أن من لم يستطع أن يعلم بنفسه حكم الشرع فيما يفعله أو ينسبه للشرع وجب عليه سؤال أهل العلم والاختصاص.

ويقول الإمام أبو بكر الجصاص في كتابه الفصول في الأصول [٤/ ٢٨١- ٢٨٢، ط. وزارة الأوقاف الكويتية]: «إذا ابتلي العامي الذي ليس من أهل الاجتهاد بنازلة، فعليه مساءلة أهل العلم عنها؛ وذلك لقول الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[النحل: ٤٣]. وقال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[التوبة: ١٢٢]. فأمر من لا يعلم بقبول قول أهل العلم فيما كان من أمر دينهم من النوازل، وعلى ذلك نصت

الأمة من لدن الصدر الأول ثم التابعين إلى يومنا هذا، إنما يفزع العامة إلى علمائها في حوادث أمر دينها. ويدل على ذلك أيضا: أن العامي لا يخلو عند بلواه بالحادثة من أن يكون مأمورا بإهمال أمرها، وترك المسألة عنها، وترك أمره على ما كان عليه قبل حدوثها، وأن يتعلم حتى يصير من حدود من يجوز له الاجتهاد، ثم يمضي بما يؤديه إليه اجتهاده، أو يسأل غيره من أهل العلم بذلك، ثم يعمل على فتياه، ويلزمه قبولها منه. وغير جائز للعامي إهمال أمر الحادثة، ولا الإعراض عنها وترك الأمر على ما كان عليه قبل حدوثها؛ لأنه مكلف لأحكام الله تعالى الثابت منها بالنص وبالدليل، ولأنه لا يعلم بوجوب تركها على ما كان عليه قبل حدوثها، إذا كان ذلك سببا مختلفا فيه بين أهل العلم، وإنما يصار إلى معرفة الحق فيه من جهة النظر والاستدلال، وليس معرفة ذلك في طوق العامي. وغير جائز أيضا أن يقال: إن عليه أن يتعلم الأصول وطرق الاجتهاد والمقاييس حتى يصير في حد من يجوز له الاستنباط؛ لأن ذلك ليس في وسعه، وعسى أن ينفد عمره قبل بلوغ هذه الحالة. وقد يكون المبتلى بالحادثة غلاما في أول حال بلوغه، وامرأة رأت دما شكت في أنه حيض أو ليس بحيض، وقد حضرهما وقت إمضاء الحكم حيث لا يسع تأخيره، فثبت أن عليه مسألة أهل العلم بذلك وقبول قولهم فيه» اهـ.

ولا يجب على العوام تقليد مجتهد بعينه، ولا التزام مذهبه في كل الفروع الفقهية على الراجح من أقوال أهل العلم كما رجحه النووي وصححه الزركشي وغيرهما من فطاحل العلماء، فلا بأس بتقليد أحد الأئمة الأربعة. قال الإمام عز الدين بن عبد السلام في فتاويه [ص١٢٢، ط. دار المعرفة-

بيروت]: «يجوز تقليد كل واحد من الأئمة الأربعة رضي الله عنهم، ويجوز لكل واحد أن يقلد واحدًا منهم في مسألة، ويقلد إمامًا آخر منهم في مسألة أخرى، ولا يتعين عليه تقليد واحد بعينه في كل المسائل، ولا يجوز تتبع الرخص، والله أعلم وأحكم، وألطف وأرحم» اهـ. وقال العلامة الزركشي في البحر المحيط [٨/ ٣٧٤- ٣٧٥، ط. دار الكتبي]: «مسألة: هل يجب على العامي التزام تقليد معين في كل واقعة؟ فيه وجهان، قال إلكيا: يلزمه. وقال ابن برهان: لا، ورجحه النووي في أوائل القضاء وهو الصحيح، فإن الصحابة -رضوان الله عليهم- لم ينكروا على العامة تقليد بعضهم من غير تقليد. وقد رام بعض الخلفاء زمن مالك حمل الناس في الآفاق على مذهب مالك، فمنعه مالك واحتج بأن الله فرق العلم في البلاد بتفريق العلماء فيها، فلم ير الحجر على الناس، وربما نودي: «لا يفتي أحد ومالك بالمدينة». قال ابن المنير: وهو عندي محمول على أن المراد: لا يفتي أحد حتى يشهد له مالك بالأهلية. وذكر بعض الحنابلة أن هذا مذهب أحمد، فإنه قال لبعض أصحابه: لا تحمل على مذهبك فيحرجوا، دعهم يترخصوا بمذاهب الناس. وسئل عن مسألة من الطلاق فقال: يقع يقع، فقال له القائل: فإن أفتاني أحد أنه لا يقع، يجوز؟ قال: نعم ودله على حلقة المدنيين في الرصافة. فقال: إن أفتوني جاز؟ قال: نعم. وقد كان السلف يقلدون من شاؤوا قبل ظهور المذاهب الأربعة، وقد قال النبي الصلاة والسلام عليه: «إن الله يحب أن يؤخذ برخصه كما يحب أن يؤخذ بعزائمه»..... وحكى الرافعي عن أبي الفتح الهروي أحد أصحاب الإمام أن مذهب عامة أصحابنا أن العامي لا مذهب له» اهـ.

وقال ابن عابدين في حاشيته رد المحتار [٤/ ٨٠، ط. دار الكتب العلمية]: «مطلب العامي لا مذهب له، قلت: وأيضا قالوا: العامي لا مذهب له، بل مذهبه مذهب مفتيه، وعلله في شرح التحرير بأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر واستدلال وبصر بالمذهب على حسبه، أو لمن قرأ كتابا في فروع ذلك المذهب وعرف فتاوى إمامه وأقواله. وأما غيره ممن قال: أنا حنفي أو شافعي، لم يصر كذلك بمجرد القول كقوله: أنا فقيه أو نحوي. اهـ وتقدم تمام ذلك في المقدمة أول هذا الشرح» اهـ. ونقل في أول الشرح عن الشرنبلالي قوله [١/ ٧٥]: «ثم قال بعد ذكر فروع من أهل المذهب صريحة بالجواز وكلام طويل: فتحصل مما ذكرناه أنه ليس على الإنسان التزام مذهب معين، وأنه يجوز له العمل بما يخالف ما عمله على مذهبه مقلدا فيه غير إمامه مستجمعا شروطه ويعمل بأمرين متضادين في حادثتين لا تعلق لواحدة منهما بالأخرى، وليس له إبطال عين ما فعله بتقليد إمام آخر؛ لأن إمضاء الفعل كإمضاء القاضي لا ينقض. وقال أيضا: إن له التقليد بعد العمل كما إذا صلى ظانا صحتها على مذهبه، ثم تبين بطلانها في مذهبه وصحتها على مذهب غيره فله تقليده، ويجتزئ بتلك الصلاة على ما قال في البزازية: إنه روي عن أبي يوسف أنه صلى الجمعة مغتسلا من الحمام، ثم أخبر بفأرة ميتة في بئر الحمام، فقال: نأخذ بقول إخواننا من أهل المدينة: إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا» اهـ.

وعلى الراجح أيضا أنه لا يجوز للعوام تتبع رخص المجتهدين واختيار أخف الأقوال من كل مذهب في حالة القصد للتلاعب والتحايل وطلب التخلص من أحكام الشريعة.

والعلماء اختلفوا في فعل ذلك وفيمن هذا صفته على أقوال:

القول الأول: يحرم، ويفسَّق مَنْ فعل ذلك، وبهذا قال الحنفية، والمالكية، والحنابلة، وهو مذهب الشافعية، إلا أنهم -أي الشافعية- قالوا: إن كان انتقاله إلى مذهب من المذاهب المدونة فالأوجه أنه لا يفسَّق، وقيَّد الشهاب الرملي بما إذا تغلب طاعاته معاصيه، وإن انتقل إلى غير المذاهب المدوَّنة فإن كان في العصر الأول يعني الصحابة فلا يفسَّق وإلا فلا. [راجع: رد المحتار ٥/ ٤٨١، والفواكه الدواني ٢/ ٣٥٦، ط. دار الفكر، وحاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني ٢/ ٥١٠، ط. دار الفكر، وتحفة المحتاج ١٠/ ١١٢، ط. دار إحياء التراث العربي، وأسنى المطالب بحاشية الرملي ٤/ ٢٨٦، ط. دار الكتاب الإسلامي، وفتاوى الرملي ٤/ ٣٧٨، والإنصاف ١٢/ ٥٠، ط. دار إحياء التراث العربي]، بل نقل غير واحد الإجماع على ذلك، وممن نقل الإجماع على فسق متتبع الرخص تشهيًا ابن عبد البر، والنفراوي [يراجع: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٢٧، ط. دار ابن الجوزي، والفواكه الدواني ٢/ ٣٥٦].

واستدلوا على ذلك بأنه ليس لأحد أن يعتقد الشيء واجبًا أو حرامًا ثم يعتقده غير واجب ولا حرام بمجرد هواه، وهذا ما نص عليه الإمام أحمد كما ذكر ابن تيمية [الفتاوى الكبرى ٢٠/ ٢٢٠، ٢٢١]، كما أننا لو قلنا

بجواز الانتقال تشهيًا بناء على أنه أخذ بأقوال بعض المجتهدين لكان المنع أولى؛ لأن النفس تميل إلى الدعة والراحة والهروب من مشقة التكليف، وذلك يؤدي إلى التفلت من أحكام الشرع في الغالب، فكان الواجب منعه سدًّا للذريعة المؤدية للفساد، وقد ذم الله اتباع الهوى لأجل إشباع حظوظ النفس وشهواتها، فقال تعالى: ﴿ **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ** ﴾ [النجم: ٢٣]، وتتبع الرخص دون حاجة أو دليل مقتض يعد من اتباع الهوى المؤدي إلى الضلال، وهذا ما نص عليه الشاطبي حيث بيَّن أن ذلك يؤدي إلى: «الاستهانة بالدين؛ إذ يصير بهذا الاعتبار سيالًا لا ينضبط، فلا يحجر النفوس عن هواها ولا يوقفها عند حد». [الموافقات ٥/ ١٠٢، ط. دار ابن عفان]، يضاف إلى ذلك أن الانتقال من مذهب إلى آخر تشهيًا قد يؤدي إلى القول بتلفيق المذاهب على وجه يخرق الإجماع. [الموافقات ٥/ ١٠٣].

ويمكن الاستدلال لمن قال بأنه لا يفسَّق بالانتقال إلى رأي من آراء الصحابة: بأن الصحابة ليسوا كغيرهم، إذ لهم من الفضل والمزية ما ليس لغيرهم، فقد شاهدوا الرسول وعاصروا الوحي والتنزيل بلا واسطة بينهم وبين الرسول صلى الله عليه وسلم، يقول ابن القيم نقلًا عن الشافعي: «وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به علم واستنبط به، وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا عند أنفسنا». [إعلام الموقعين ٢/ ١٥٠، ط. دار ابن الجوزي]، كما أن النبي صلى الله عليه وسلم قد دعا لبعضهم بالعلم والحفظ والفهم، أو شهد لهم بذلك، وقد زكَّاهم الله تعالى وأمرنا باتباعهم عمومًا في القرآن، وهذا مما يعطي الثقة في أقوالهم في المسألة الواحدة، وإن

اختلفت فيها آراؤهم، وهو ما يبيح لنا الأخذ بأحدها في وقت والأخذ بالآخر في وقت آخر.

القول الثاني: لا يفسَّق مطلقًا، وإن انتقل تشهيًا وتتبعًا للرخص، وهو قول بعض الحنفية، وبه قال ابن عبد السلام، وابن أبي هريرة من الشافعية، وأحمد في إحدى الروايتين عنه، وأبو إسحاق المروزي من الحنابلة في إحدى الروايتين عنه، حيث نقل عنه إطلاق جواز تتبعها، وهو لازم مذهب عمر بن عبد العزيز، حيث أجاز الأخذ بما شاء عند الاختلاف، وأشار إلى أن الاختلاف سعة، وكذا القاسم بن محمد، وسفيان الثوري [فتح القدير ٧/ ٢٥٨، وفيض القدير ١/ ٢٠٩، وجامع بيان العلم ٢/ ٨٩٨، والتحبير ٨/ ٤٠٩١- ٤٠٩٣، وشرح الكوكب المنير ٤/ ٥٧٨، وشرح الجلال بحاشية العطار ٢/ ٤٤١].

واستدلوا بأحاديث، منها: قوله صلى الله عليه وسلم: «**أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم**»، ووجه الدلالة فيه قياس الاختيار من أقوال العلماء على الاختيار من أقوال الصحابة رضي الله عنهم، وعن عائشة رضي الله عنها قالت: وكان يحب ما يخفف عنهم. أي كان النبي صلى الله عليه وسلم يحب ما يخفف عن أمته، وبعث النبي صلى الله عليه وسلم بالحنيفية السمحة، فلا يُمنَع أحد من أتباعها أن يأخذ بالرخص ما دام في الأخذ بها نوع يسر عليه. وقال صلى الله عليه وسلم: «**إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه**» [رواه أحمد]. ووجه الدلالة: أن الأخذ بما فيه يسر محبوب إلى الله تعالى كما أن الأخذ بالعزيمة محبوب لديه كذلك، فدل ذلك على جواز الأخذ بالرخص؛ لأنها من اليسر الذي يحب الله الأخذ به، يضاف إلى

ذلك أن التشديدات التي ذكرها من منع الانتقال مطلقًا إنما هي لكف الناس عن تتبع الرخص، فإذا انتفى المحذور المترتب على الأخذ بالرخص جاز العمل بها، كما أن الناس من لدن الصحابة إلى أن ظهرت المذاهب يسألون فيما يسنح لهم العلماءَ المختلفين من غير نكير، سواء اتبع الرخص في ذلك أو العزائم؛ لأن من جعل المصيب واحدًا وهو الصحيح لم يُعَيِّنه، ومن جعل كل مجتهد مصيبًا فلا إنكار على من قلَّده بالصواب. يقول الشاطبي استدلالًا لهذا الرأي: «من جهة القياس: الله غني كريم، والعبد محتاج فقير، وإذا وقع التعارض بين الجانبين كان الحمل على جانب الغني أولى». [الموافقات ٥/ ١٠٤، ١٠٥].

والراجح من هذين القولين التفصيل؛ وهو أن مَن انتقل من مذهب إلى آخر أو من قول مجتهِد إلى قول مجتهِد آخر تشهيًا لا لمسوِّغ شرعي لا يفسَّق شريطة أن لا يكون الـمُنتقِل مجتهدًا مطلقًا؛ وذلك لاتفاق الأصوليين على أن المجتهد المطلق إذا اجتهد فغلب على ظنه حكم لم يجز له تقليد غيره، أي لا يجوز له الانتقال [المستصفى ص٣٦٨، ط. دار الكتب العلمية، والإحكام للآمدي ٤/ ٢٠٤، ط. المكتب الإسلامي، وقواطع الأدلة لابن السمعاني ٢/ ٣٤١، ط. دار الكتب العلمية]، أما مَن دون المجتهد المطلق فقال قوم بالجواز وقال بالمنع آخرون، يقول الغزالي في المستصفى [ص٣٦٩] بعد ذكره الخلاف فيمن دون المجتهد المطلق: «والمسألة ظنية اجتهادية»، والمعنى أننا لو قلنا بجواز الانتقال لكان الأمر قريبًا.

ويعتبر اختلاف المجتهدين رحمة من الله تعالى بالعباد وتوسعة عليهم حتى لا يقعوا في الحرج بالتزام مذهب واحد في كل الأمور، ولهذا يسع العوام الأخذ بالرأي الأيسر ليدفع عنهم المشقة والحرج ويحقق لهم المصالح الراجحة، قال العلامة ابن رسلان في منظومته صفوة الزبد في الفقه الشافعي:

والشافعي ومالك والنعمان وأحمد بن حنبل وسفيان

وغيرهم من سائر الأئمة على هدى والاختلاف رحمة

وفي شرح غاية البيان شرح زبد ابن رسلان يقول العلامة الرملي «ص٢٠- ٢١، ط. دار الكتب العلمية]: «(وغيرهم من سائر الأئمة) كابن عيينة والليث بن سعد والأوزاعي وإسحاق بن راهويه وداود الظاهري (على هدى) من ربهم في العقائد وغيرها... (والاختلاف) بينهم فيما طريقه الاجتهاد (رحمة) لقوله صلى الله عليه وسلم: "**اختلاف أصحابي رحمة**" والمراد بهم المجتهدون وقيس بهم غيرهم فلو اختلف جواب مجتهدين متساويين فالأصح أن للمقلد أن يتخير فيعمل بقول من شاء منهما» اهـ.

وفي مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى [٥/ ٣١٦، ط. المكتب الإسلامي]: «(وفي واضح ابن عقيل: يستحب إعلام) المفتي (المستفتي) أي: طالب الفتيا (بمذهب غيره) أي: غير المفتي (إن كان) المستفتي (أهلا للرخصة كطالب التخلص من) الوقوع في (الربا) ولم يجد له وجها في مذهبه (فيدله على من يرى التحيل للخلاص منه) أي: الربا (والخلع) فيفتيه ذلك الغير بصحة الخلع (وعدم وقوع الطلاق) لئلا يضطر فيقع في المحظور المنهي عنه؛ إذ لا يجب على الإنسان التزام مذهب بعينه بحيث إنه يعتقد

صوابه وخطأ غيره، وإلا لضاق الأمر على الناس، والله سبحانه وتعالى لم يكلف عباده ما لا يطيقونه، وإنما جعل اختلاف المذاهب رحمة لهذه الأمة (و) مما يؤيد ذلك ما نقله القاضي أبو الحسين في فروعه أن أناسا (جاءوا) الإمام (أحمد بفتوى) سألوه عنها (فلم تكن على مذهبه، فقال عليكم بحلقة المدنيين) ففي هذا دليل على أن المفتي إذا جاءه المستفتي، ولم يكن عنده رخصة يدل على مذهب له فيه رخصة» اهـ.

وقد قيل بحصر جواز الإفتاء والقضاء -دون عمل النفس- في دائرة المذاهب الأربعة، لانتشارها وثقة عامة الناس فيها لما حظيت به دون غيرها من انضباط قواعدها وتحرير أصولها وتضافر الجهود على خدمتها والاعتناء بتحقيق وتوثيق كتب كل مذهب منها وتراجم علمائه وطبقاتهم ومراتبهم وبيان المعتمد فيه ونقل ذلك بالتواتر أو ما يقرب منه جيلا من بعد جيل، قال بعضهم كما هو منقول في حاشية قليوبي وعميرة على شرح المحلي للمنهاج [١/ ١٤، ط. دار إحياء الكتب العربية]:

وجاز تقليد لغير الأربعة ... في حق نفسه ففي هذا سعة
لا في قضاء مع إفتاء ذكر ... هذا عن السبكي الإمام المشتهر

قال العلامة ابن حجر الهيتمي في الفتاوى الكبرى [٤/ ٣٢٥- ٣٢٦، ط. المكتبة الإسلامية]: «الذي تحرر أن تقليد غير الأئمة الأربعة رضي الله تعالى عنهم لا يجوز في الإفتاء ولا في القضاء، وأما في عمل الإنسان لنفسه فيجوز تقليده لغير الأربعة ممن يجوز تقليده لا كالشيعة وبعض الظاهرية، ويشترط معرفته بمذهب المقلد بنقل العدل عن مثله وتفاصيل تلك المسألة

أو المسائل المقلد فيها وما يتعلق بها على مذهب ذلك المقلد، وعدم التلفيق لو أراد أن يضم إليها أو إلى بعضها تقليد غير ذلك الإمام.... ولا يشترط موافقة اجتهاد ذلك المقلد لأحد المذاهب الأربعة، ولا نقل مذهبه تواترا كما أشرت إليه ولا تدوين مذهبه على استقلاله، بل يكفي أخذه من كتب المخالفين الموثوق بها المعول عليها» اهـ.

والذي نراه أن الحصر والتقييد بالمذاهب الأربعة في الإفتاء والقضاء ليس على إطلاقه في كل عصر ولا في كل ظرف، وإنما يخضع هذا الأمر لإذن ولي الأمر وللعرف ولما يتراضى عليه الناس حكما بينهم ومرجعا لقضاياهم الدينية ومشكلاتهم الحياتية، فالأصل أن كل مجتهد يجوز تقليده سواء كان من الصحابة الكرام أو التابعين أو الأئمة الأربعة أو غيرهم، شريطة أن يتلقى عنه المقلد معرفة أحكام الشريعة بالسماع المباشر أو من خلال نقل الثقات الضابطين عنه.

والظاهر -والله تعالى أعلى وأعلم- أن حاجة الناس لانضباط أمر القضاء وسد أبواب التلاعب واستمالة القاضي لاختيار مذهب ما يحقق مصلحة أحد أطراف النزاع كانت هي الدافع الأساسي لأن يشترط على القاضي غير المجتهد التزام مذهب معين من المذاهب الأربعة المتبوعة الموثوق فيها دون غيرها من سائر مذاهب المجتهدين التي هجرها أتباعها، وإلا فلو فتح الباب على مصراعيه للانتقاء العشوائي من كل رأي رآه إمام مجتهد لتطرقت الشكوك والاتهامات إلى حكم القاضي، ولما حسمت النزاعات ولا استقر

أمر الناس، فكانت المذاهب الأربعة المرتضاة من جماهير المسلمين هي الفيصل الحاسم لكل خصومة.

وكذلك أمر الإفتاء لما كان يتعلق بالشأن العام وما يعرض لمجموع الأمة وكان مطلب عامة الناس الأخذ في دينهم بمذاهب العلماء المحررة والمخدومة والتي تحظى باهتمام العلماء وطلاب العلم، كانت المذاهب الأربعة هي أقرب مصداق لتحقيق هذا المطلب، فقد أنشئت لها المدارس ودونت لها الكتب في الفروع والأصول والقواعد والتراجم والطبقات، وشارك أتباعها في مختلف العلوم الإسلامية وتصدروا لتعليم الناس وتفقيههم في الدين، فكانت بجدارة مصدر ثقة في الدين والإفتاء والقضاء، وفي الشأن العام والشأن الخاص.

لكن مع هذا لا يوجد دليل شرعي يحتم على المكلفين تقليد هذه المذاهب الأربعة بخصوصها في الإفتاء والقضاء أو فرضها قسرا على الأمم والشعوب الإسلامية، فالأصل جواز تقليد كل إمام مجتهد، وفي اختلاف الأئمة سعة ورحمة، فمتى كانت هناك مصلحة راجحة أو مشقة مطلوب رفعها، ويتحقق هذا بالاعتماد على رأي فقهي ثابت النسبة لإمام مجتهد من غير الأئمة الأربعة فلا مانع حينئذ من الأخذ به سواء كان في القضاء أو الإفتاء أو عمل النفس. قال العلامة النفراوي المالكي في الفواكه الدواني [١/ ٢٤، ط. دار الفكر]: «وبالجملة يجب اعتقاد أن جميع المجتهدين على هُدًى حتى من هُجِر مذهبه، وامتناع تقليد غير الأربعة إنما هو لعدم حفظ مذاهبهم، فلا ينافي أن جميعهم على خير من الله وهُدًى وليسوا على ضلال ولا بدعة» اهـ. وقال

النفراوي أيضا في الفواكه الدواني [٢/ ٣٥٦]: «وقد انعقد إجماع المسلمين اليوم على وجوب متابعة واحد من الأئمة الأربع: أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل رضي الله عنهم، وعدم جواز الخروج عن مذاهبهم، وإنما حرم تقليد غير هؤلاء الأربعة من المجتهدين، مع أن الجميع على هدى لعدم حفظ مذاهبهم لموت أصحابهم وعدم تدوينها، ولذا قال بعض المحققين: المعتمد أنه يجوز تقليد الأربعة، وكذا من عداهم ممن يحفظ مذهبه في تلك المسألة ودون حتى عرفت شروطه وسائر معتبراته، فالإجماع الذي نقله غير واحد كابن الصلاح وإمام الحرمين والقرافي على منع تقليد الصحابة يحمل على ما فقد منه شرط من ذلك» اهـ.

ويقول العلامة علوي بن أحمد السقاف في الفوائد المكية [ص٥٠، ط. مصطفى الحلبي]: «وليست المذاهب المتبوعة منحصرة في الأربعة، بل لجماعة من العلماء مذاهب متبوعة أيضا كالسفيانين وإسحاق بن راهويه وداود الظاهري والأوزاعي، ومع ذلك فقد صرح جمع من أصحابنا بأنه لا يجوز تقليد غير الأئمة الأربعة، وعللوا ذلك بعدم الثقة بنسبتها إلى أربابها لعدم الأسانيد المانعة من التحريف والتبديل بخلاف المذاهب الأربعة فإن أئمتها بذلوا أنفسهم في تحرير الأقوال وبيان ما ثبت عن قائله، وما لم يثبت فأمن أهلها من كل تغيير وتحريف وعلموا الصحيح من الضعيف؛ ولذا قال غير واحد في الإمام زيد بن علي: إنه إمام جليل القدر عالي الذكر، وإنما ارتفعت الثقة بمذهبه لعدم اعتناء أصحابه بالأسانيد، فلم يؤمن على مذهبه التحريف والتبديل ونسبة ما لم يقله إليه، فالمذاهب الأربعة هي المشهورة

الآن المتبعة، وقد صار إمام كل منهم لطائفة من طوائف الإسلام عريفا بحيث لا يحتاج السائل عن ذلك تعريفا ولا بأس بتقليد غير من التزم مذهبه في أفراد المسائل، سواء كان تقليده لأحد الأئمة الأربعة أو لغيرهم ممن حفظ مذهبه في تلك المسألة ودون حتى عرفت شروطه وسائر معتبراته، فالإجماع الذي نقله غير واحد على منع تقليده الصحابة يحمل على ما لم يعلم نسبته لمن يجوز تقليده أو علمت ولكن جهل بعض شروطه عنده» اهـ.

ويضاف إلى ما مر أن المفتي أو القاضي قد يكون مجتهدا مطلقا فله الخروج قطعا عن المذاهب الأربعة إذا أداه لذلك اجتهاده، وقد يكون مجتهدا منتسبا أي وافق اجتهاده اجتهاد إمام سابق صاحب مذهب فانتسب إليه فله ذلك أيضا، وقد يكون مجتهدا في مذهب إمام معين يمكنه الاستنباط والتخريج على أصول إمامه، فله أيضا الخروج إذا تبحر في فهم مذهب مجتهد آخر وأدلته حتى ترجح لديه الإفتاء بمذهبه، وقد يكون المفتي مجتهدا في الفتيا، أي لديه القدرة على الترجيح بين الأقوال والوجوه المختلفة في مذهب إمامه، فله أن يعرض للمستفتي الراجح في مذهبه وأن يعرض عليه آراء المذاهب الأخرى الموثوق في نسبتها إلى أصحابها دون أن يلزم المستفتي بالتزام مذهب معين، وكذلك الأمر للمفتي الناقل لمذهب إمام مجتهد ما دام قد وقف على حقيقة مذهب غير إمامه، فله أن يعرضه على المستفتي بعد عرض مذهب إمامه.

وبناء على ما سبق: فإن نبذ التقليد للمجتهد مطلوب، أما العامي فينبغي أن يقلد مجتهدا من المجتهدين، ويجوز الخروج عن المذاهب الأربعة في

الفتيا والعمل إذا لم يشترط ولي الأمر في تولية المفتي أن يلتزم الإفتاء على مذهب معين، وبشرط أن يقف على حقيقة المذهب الذي يفتي به ويستوثق من نسبته إلى صاحبه من أئمة الاجتهاد، وبشرط ألا يترتب على ذلك حصول مفاسد واضطرابات في المجتمع. والله تعالى أعلم.

۞۞۞

التلفيق بين المذاهب الفقهية

السؤال

سمعنا أنه لا يجوز التلفيق بين المذاهب الفقهية، فما المقصود بالتلفيق؟ وما حكم العمل به؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه، وبعد، فكلمة (التلفيق) تأتي في اللغة لعدة معان، ومنها: الضم بين الأشياء والملائمة بينها لتكون شيئًا واحدًا، يقال: لفق الثوب يلفقه لفقًا -من باب ضرب- وذلك بأن يضم شقة إلى أخرى فيخيطها. ويقال: تلافق القوم، أي تلاءمت أمورهم. (راجع: المصباح المنير للفيومي مادة: ل ف ق، وتاج العروس للزبيدي مادة: ل ف ق).

أما (التلفيق) عند علماء أصول الفقه، فهو من المصطلحات التي ظهرت لدى المتأخرين بعد أن استقرت المذاهب الفقهية وانتشرت وشاع تقليدها في الأقطار والأمصار، لكن الذي ظهر عند المتقدمين ويشبه التلفيق هو مصطلح (تتبع الرخص) أي البحث عن أيسر الآراء الفقهية في كل مذهب والأخذ بها لمجرد التشهي والتخفف من تحمل التكاليف الشرعية، وذلك مع تغافل المتتبع للرخص عن مآل الأمر ومدى موافقته لمقاصد التشريع وتحقيقه لها من عدمه.

ووجه التشابه بين تتبع الرخص وبين التلفيق هو أن كليهما فيه تقليد وانتقاء لبعض الأمور الفقهية من عدة مذاهب مختلفة، أما وجه المفارقة بين

الأمرين فهو أن تتبع الرخص يكون في مسائل متفرقة لا تتركب منها هيئة واحدة أو عبادة واحدة كمن أخذ برخصة للحنفية في الوضوء ورخصة للشافعية في الطلاق ورخصة للمالكية في البيوع لما في هذه الرخص من تيسير؛ أما التلفيق فيكون في الأجزاء التي تتركب منها مسألة واحدة مما ينتج عنه حكم واحد لم يقل به مجتهد، وذلك كمن قلد الحنفية في جواز ترك الترتيب بين أفعال الوضوء، وقلد الشافعية في جواز الاقتصار على مسح أقل من ربع الرأس، فرغم أن الترتيب مسألة ومسح الرأس مسألة لكن كلاهما تعتبر جزءًا يتركب منه مسألة كبيرة أو قضية مستقلة وهي: هل الوضوء بهذه الكيفية الملفقة صحيح يعتد به في رفع الحدث أم لا؟

والتعريف الاصطلاحي المختار هو أن التلفيق عبارة عن: الجمع بين المذاهب الفقهية المختلفة في أجزاء الحكم الواحد بكيفية لم يقل بها أيٌّ من تلك المذاهب. (راجع: التلفيق وحكمه في الفقه الإسلامي للدكتور/ عبد الله بن محمد بن حسن السعيدي ص١٢، بدون طبعة، وعمدة التحقيق في التقليد والتلفيق لمحمد سعيد الباني ص٩١، ط. المكتب الإسلامي- دمشق).

وجاء في الموسوعة الفقهية (١٣/ ٢٩٣، مصطلح: تلفيق): «المراد بالتلفيق بين المذاهب أخذ صحة الفعل من مذهبين معًا بعد الحكم ببطلانه على كل واحد منهما».

ومن هنا يتبين أن حقيقة التلفيق تؤول إلى أخذ المقلد بأكثر من مذهب فقهي في نفس الوقت وفي نفس القضية بحيث يحصل من هذا المزج هيئة

مركبة لم يقل بمجموعها أحد ممن قلَّدهم، وإنما قال بعضهم ببعض أجزائها وقال غيرهم ببعض آخر.

وقد ذهب بعض من كتب في مسألة التلفيق إلى أن التلفيق يصدق على تقليد عدة مذاهب في مسائل مستقلة لا تجتمع منها هيئة واحدة، كالأخذ بمذهب المالكية في أحكام العبادات مثلًا والأخذ بمذهب الحنابلة في المعاملات، لكن الصواب أن تقليد أكثر من مذهب في مسائل مستقلة لا يسمى تلفيقًا؛ لأن الراجح أن العوام لا يجب عليهم الالتزام بمذهب معين في جميع المسائل، بل مذهب العامي هو مذهب مفتيه، ولا يلزمه الاقتصار على مفت واحد بل يجوز له استفتاء أكثر من مفت سواء كان المفتي مالكيًا أو شافعيًا أو غير ذلك، ثم للمستفتي حينئذ الأخذ بما يطمئن إليه قلبه عند اختلاف المفتين، كما جرى عليه العمل في عصر الصحابة الكرام دون نكير، ولو ألزم العامي نفسه بمذهب أحد المجتهدين ثم قلد غيره في مسألة أو باب معين دون أن ينتج عن ذلك حصول صورة مركبة لم يقل بها أحد، لا يسمى هذا تلفيقًا بل يقال انتقل من مذهبه إلى مذهب آخر في بعض المسائل، أما لو حصلت صورة مركبة لم يقل بصحتها أحد ممن قلدهم، فهذا هو التلفيق، وذلك كما لو جمع بين تقليد الشافعية في باب الوضوء واقتصر على مسح بعض شعرات من الرأس، وبين تقليد الحنفية في صحة الصلاة بهذا الوضوء بدون الاطمئنان أو الخشوع في أفعالها، فقد جمع بين تقليد الشافعية في باب الوضوء وبين تقليد الحنفية في باب الصلاة، لكن نتج عن ذلك صورة مركبة لم يقل بصحتها أحد من هذين المذهبين، فالشافعية يقولون ببطلان هذه

الصلاة؛ لعدم الطمأنينة، والحنفية يقولون ببطلانها؛ لعدم حصول الطهارة بمسح شعرات أقل من ربع الرأس.

وينقسم التلفيق من حيث القصد وعدمه إلى تلفيق حاصل بالقصد، كالواقع ممن تتبع المذاهب واستقراء الآراء ثم تعمد الجمع بينها والعمل بما تركب من مجموعها. وتلفيق حاصل دون قصد، كما يقع من العوام عند استفتائهم عدة مفتين من مذاهب مختلفة، ثم دمج كل ذلك في عمل واحد.

وينقسم من حيث الصورة التركيبية إلى تلفيق بين حكمين في قضية واحدة، كمن جمع في صحة وضوئه بين تقليد الشافعية في عدم النقض بالخارج النجس من غير السبيلين، وتقليد الحنفية في عدم النقض بلمس المرأة، فهذا تركيب بين حكمين وردا في قضية واحدة وهي صحة الوضوء. وتلفيق بين أكثر من حكم في أكثر من قضية، كمن جمع في صحة صلاته بين تقليد الشافعية في مسح بعض شعرات من الرأس، وبين تقليد الحنفية في صحة الصلاة دون الطمأنينة، فهذا تركيب بين حكمين وردا في قضيتين هما الوضوء والصلاة.

وينقسم من حيث الوقت إلى تلفيق قبل وقوع الفعل، وذلك بغرض الإقدام على الفعل، وتلفيق بعد وقوع الفعل، وذلك بغرض إيجاد المخرج لاستدراك خلل غير مقصود، وتصحيح الفعل بعد وقوعه اجتنابا للحرج والمشقة.

ولم يرد في حكم التلفيق نص صريح عن الفقهاء المتقدمين والأئمة المجتهدين أصحاب المذاهب الفقهية المتبوعة، وإنما ظهر الكلام حول هذا المصطلح لدى المتأخرين.

وقد اختلف المتأخرون في حكم التلفيق، فذهب أكثر الفقهاء المتأخرين إلى عدم جوازه مطلقًا، وذهب بعضهم إلى الجواز بشروط، وهو المختار، وسيأتي بيان الشروط.

دليل الرأي المختار:

أولًا: شُرع التقليد تخفيفا على المكلفين، وفي اختلاف أئمة الاجتهاد رحمة للناس، قال تعالى: ﴿ **وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** ﴾ [الحج: ٧٨]، ولذلك لم يجب على المقلد التزام مذهب معين في جميع المسائل كما قال جمهور أهل العلم، بل يجوز له الأخذ في كل مسألة بأي مذهب شاء من مذاهب الأئمة المتبوعين إذا أفتاه به أحد المفتين، فهذا سعة ورخصة لمن لم يصل إلى درجة الاجتهاد، ولا فارق في ذلك بين الأخذ بأكثر من مذهب في مسائل متعددة -سواء كانت مرتبطة ببعضها أم لا- وبين الأخذ بأكثر من مذهب في أجزاء المسألة الواحدة وشروطها وضوابطها، فإن غالب الفقه مبني على الظن، وليس من المقطوع به أن رأي أحد المجتهدين هو الصواب الذي لا يحتمل الخطأ في جملته أو في تفصيله، بل يجوز في حق كل مجتهد أن يصيب في بعض أجزاء المسألة ويجوز أن يخطئ في بعضها الآخر، ولا فارق في تلك الاحتمالية بين المسألة الواحدة والمسائل المتعددة، فالأخذ ببعض قول المجتهد في مسألة ما وببعض قول مجتهد آخر في نفس المسألة

ليس خروجًا عن كلا المذهبين، وإنما هو كالجمع بين تقليدهما في أكثر من مسألة، وبناء على هذا فيجوز للمقلد التلفيق في المسألة الواحدة سواء كانت في العبادات أم في المعاملات.

ثانيًا: يجوز للمفتي المقلد أن يخرج عن مذهب إمامه ويفتي بمذهب إمام آخر، وذلك نظرًا لتطورات العصور والمجتمعات واختلاف موازين المصالح والمفاسد باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص والأحوال، فالجمود على رأي واحد حتى ولو صار غيره هو الملائم للواقع ليس من الفقه في شيء، ولذا فغالب الفقه كما سبق مبناه الظن كي تتعدد الآراء والاجتهادات ويكون في الأمر سعة ومرونة ورحمة بالناس؛ وإذ يجوز للمفتي المقلد الإفتاء بمذهب آخر غير مذهب إمامه تبعا لمقاصد التشريع وتغير الأحوال، فإنه لا فارق بين أن يترك قول إمامه في كل المسألة ويفتي فيها بقول إمام آخر، وبين أن يترك قول إمامه في بعض شروط المسألة وضوابطها ويتبع في هذا إماما آخر.

ثالثًا: لم ينقل عن الصحابة الكرام أو التابعين على كثرة مذاهبهم وتباينهم أن أحدًا منهم قال لمن استفتاه: الواجب عليك أن تراعي أحكام مذهب من قلدته، لئلا تلفق في عبادتك بين مذهبين أو أكثر، ولو كان التلفيق ممنوعًا لما أهملوا التحذير منه.

رابعًا: القول بعدم مشروعية التلفيق يؤدي للحكم بفساد عبادات العوام، فإنه من النادر أن تجد عاميا يلتزم بموافقة مذهب معين في جميع عباداته ومعاملاته، وإلزام العوام بذلك فيه من الحرج والمشقة ما لا يخفى،

فقد عمت بلوى العوام بالحاجة للقول بصحة عباداتهم الملفقة التي لا تصح إذا قيست بمعيار وشروط مذهب واحد فقط.

خامسًا: القول بعدم مشروعية التلفيق يتنافى مع يسر الشريعة وشمولها، فقد يتجدد في المسألة أمر ما أو يترتب عليها أثر جديد، لذا فإن اجتهادات الفقهاء الأقدمين وانحصارها في عدد معين من الآراء لا تستلزم الجمود على أحد هذه الآراء بعينه، بل قد يكون الحل الأمثل أمام المفتي المقلد ليواجه مستجدات المسألة هو أن يأخذ بأكثر من مذهب ويضم من شروطهم وضوابطهم ما يجعل فتواه متوافقة مع مقاصد الشريعة وطبيعتها، وليس في هذا التلفيق إتيان بقول باطل عند كل مذهب نظرا لنقص بعض الشروط الخاصة بكل مذهب، فغاية ما هناك هو أن كل مجتهد من السابقين سيجد في المسألة الملفقة بعض شروطه ولا يجد بعضا آخر، لكن هذا لا يستلزم حكمه بالبطلان مطلقا، وإنما يستلزم البطلان في حق من قلده وحده ولم يجمع مع تقليده تقليد مجتهد آخر، ولذلك فالإمام الشافعي مثلا يشترط وجود الشهود ليصح عقد النكاح خلافا للإمام مالك، وفي الوقت ذاته لم يقل الشافعي بأن من قلد مالكا في النكاح بلا شهود فنكاحه باطل، وكذلك لم يقل الإمام مالك ببطلان نكاح من قلد الإمام الشافعي في عدم اشتراط الصداق.

سادسًا: أن أقوال المجتهدين بالنسبة للمقلد تكون بمنزلة نصوص الشريعة وأدلتها بالنسبة للمجتهد، ومن هنا يتشابه التلفيق بين آراء المجتهدين مع التوفيق بين أدلة الأحكام المتعارضة، وإذا كان رأي المجتهد يحتمل الخطأ والصواب فلعل الجمع بين أكثر من رأي يكون أقرب إلى الصواب.

وهناك عدة شروط إذا فقدت امتنع العمل بالتلفيق وهي كالآتي:

الشرط الأول: أن تكون هناك حاجة داعية إلى العمل بالتلفيق، فلا يجوز لمجرد العبث أو الهوى أو التهرب من التكليفات الشرعية أو محبة الظهور وادعاء التجديد الفقهي؛ لما في ذلك من الاستخفاف بما قدمه فقهاؤنا العظام من آراء واجتهادات مثلت على مر القرون ثروة علمية وحرية فكرية بناءة تعد مفخرة للأمة الإسلامية.

الشرط الثاني: ألا يترتب على التلفيق تركيب حكم يخالف الإجماع أو يخالف نصًا قاطعًا في دلالته، وذلك كمن قلد الإمام الشافعي في القول بأن النبيذ والخمر شيئان متساويان في الحكم، ثم قلد الإمام أبا حنيفة في أن النبيذ حلال، فلفق من هذين القولين حكما بأن الخمر حلال؛ لأن النبيذ حلال عند أبي حنيفة، وهما متساويان في الحكم عند الشافعي، فهذا التلفيق باطل مخالف للإجماع وللنصوص الصريحة القطعية التي تحرم الخمر.

الشرط الثالث: ألا يترتب على التلفيق ما يتعارض مع مقاصد الشريعة وطبيعتها، وذلك كمن لفق في عقد النكاح وتزوج بلا شهود مقلدا لمالك في عدم اشتراطهم، وبلا ولي للمرأة مقلدا لأبي حنيفة، وبلا صداق مقلدا للشافعي، فهذا التلفيق يتعارض مع مقاصد الشريعة لما يترتب عليه من مفاسد كتعريض الزوج والزوجة للتهمة، وضياع حق المرأة، وتسهيل الزنا والتحايل بهذا التلفيق لدرء التهمة عن الزانيين.

الشرط الرابع: ألا يتخذ من التلفيق ذريعة لنقض حكم مستقر عمل فيه بمذهب أحد المجتهدين، وهذا قياسا على قولهم «الاجتهاد لا ينقض

بالاجتهاد» فمن باب أولى ألا ينقض بالتلفيق؛ لأنه تقليد، وذلك كمن قلَّد مذهب الحنفية في النكاح بلا ولي ثم أوقع الطلقات الثلاث فبانت زوجته وحرم عليه نكاحها حتى تنكح زوجا غيره، لكنه أراد نكاحها مرة أخرى فقلَّد الشافعي في أن النكاح بلا ولي باطل، وبالتالي فلا يقع الطلاق في نكاح باطل فيحل له نكاحها، فهذا التلفيق بين المذهبين باطل متناقض، فكأن هذا الملفق يريد أن يقول: حينما تزوجتها بلا ولي لم يكن ذلك زنا تقليدا للإمام أبي حنيفة، ولم يكن نكاحًا صحيحًا تقليدًا للإمام الشافعي، فما وقع من طلقات لا اعتبار بها؛ لأنها لم ترد على نكاح صحيح عند الشافعي، لكن هذا التلفيق باطل لأن الشافعي وإن اشترط الولي إلا أنه لا يقول ببطلان نكاح من قلد أبا حنيفة ولا يقول بعدم وقوع طلاقه؛ لأن «الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد».

الشرط الخامس: ألا يؤدي العمل بالتلفيق إلى نقض أحكام القضاء؛ لأن حكم القاضي يرفع الخلاف درءًا للفوضى، ولو عمل بالتلفيق على خلافه لأدى ذلك إلى اضطراب القضاء وعدم استقرار الأحكام القضائية.

الشرط السادس: أن يعتقد رجحان ذلك القول الملفق، فيقدِّر أنه لو وجد أحد الأئمة المجتهدين واطلع على المسألة بمتغيراتها الجديدة أو الخاصة بهذا الشخص المقلد لم يكن من البعيد أن يوافق مذهبه ما توصل إليه بالتلفيق، بل لا بد أن يكون هذا هو غالب ظن المقلد؛ لأن أقوال المجتهد بالنسبة له كنصوص الشارع بالنسبة للمجتهد، فيكون عمله بالتلفيق حينئذ لوجود دليل راجح بغالب الظن.

وقد صرح كثير من أهل العلم بجواز التلفيق:

فمن الحنفية: الأمير بادشاه وقد ناقش في شرحه على التحرير ما قاله القرافي لجواز تقليد العامي لمجتهد آخر غير إمامه بألا يترتب عليه ما يمنعانه، كمن قلَّد الشافعي في عدم فرضية الدلك وقلَّد مالكًا في عدم نقض اللمس بلا شهوة ثم صلى بهذا الوضوء، فصلاته باطلة بحسب ما اشترطه القرافي، لكن قال أمير بادشاه في تعليقه على ذلك: «واعترض عليه بأن بطلان الصورة المذكورة عندهما غير مسلم فإن مالكا مثلا لم يقل أن من قلد الشافعي في عدم الصداق أن نكاحه باطل، ولم يقل الشافعي أن من قلد مالكًا في عدم الشهود أن نكاحه باطل انتهى. وأورد عليه أن عدم قولهما بالبطلان في حق من قلد أحدهما وراعى مذهبه في جميع ما يتوقف عليه صحة العمل وما نحن فيه من قلدهما وخالف كلا منهما في شيء، وعدم القول بالبطلان في ذلك لا يستلزم عدم القول به في هذا، وقد يجاب عنه: بأن الفارق بينهما ليس إلا أن كل واحد من المجتهدين لا يجد في صورة التلفيق جميع ما شرط في صحتها بل يجد في بعضها دون بعض، وهذا الفارق لا نسلم أن يكون موجبًا للحكم بالبطلان وكيف نسلم والمخالفة في بعض الشروط أهون من المخالفة في الجميع فيلزم الحكم بالصحة في الأهون بالطريق الأولى ومن يدعي وجود فارق أو وجود دليل آخر على بطلان صورة التلفيق على خلاف الصورة الأولى فعليه بالبرهان، فإن قلت لا نسلم كون المخالفة في البعض أهون من المخالفة في الكل؛ لأن المخالفة في الكل تتبع مجتهدًا واحدًا في جميع ما يتوقف عليه صحة العمل وها هنا لم يتبع واحدًا، قلت: هذا إنما يتم لك إذا كان معك دليل من نص أو إجماع أو قياس قوي يدل على أن العمل إذا كان له شروط

يجب على المقلد اتباع مجتهد واحد في جميع ما يتوقف عليه ذلك فأتِ به إن كنت من الصادقين. والله تعالى أعلم». ا.هـ. (تيسير التحرير ٤/ ٣٧١، ط. دار الفكر).

ومن الحنفية أيضًا: الإمام الطرسوسي، وشيخ الإسلام أبو السعود، قال ابن عابدين في العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية (١/ ١٠٩، ط. دار المعرفة): «وفي فتاوى الشلبي وقف البناء بدون الأرض صحيح والحكم به صحيح لكن في وقفه على نفسه إشكال من جهة أن الوقف على النفس أجازه أبو يوسف ومنعه محمد، ووقف البناء بدون الأرض من قبيل وقف المنقول ولا يقول به أبو يوسف بل محمد فيكون الحكم به مركبا من مذهبين، وهو لا يجوز، لكن الطرسوسي ذكر أن في منية المفتي ما يفيد جواز الحكم المركب من مذهبين، وعلى هذا يتخرج الحكم بوقف البناء على نفسه في مصر في أوقات كثيرة، على هذا النمط حكم بها القضاة السابقون ولعلهم بنوه على ما ذكرنا من جواز الحكم المركب من مذهبين أو على أن الأرض لما كانت متقررة للاحتكار نزلت منزلة ما لو وقف البناء مع الأرض من جهة أن الأرض بيد أرباب البناء يتصرفون فيها بما شاءوا من هدم وبناء وتغيير لا يتعرض أحد لهم فيها ولا يزعجهم عنها وإنما عليهم غلة تؤخذ منهم كما أفاده الخصاف هذا ما تحرر لي من الجواب. والله تعالى أعلم بالصواب». ا.هـ.

وفي موضع آخر من الوقف من فتاوى الشلبي المذكور ما نصه: «فإذا كان وقف الدراهم لم يرو إلا عن زفر ولم يرو عنه في وقف النفس شيء فلا يتأتى وقفها على النفس حينئذ على قوله، لكن لو فرضنا أن حاكمًا حنفيًا

حكم بصحة وقف الدراهم على النفس، هل ينفذ حكمه؟ فنقول النفاذ مبني على القول بصحة الحكم الملفق، وبيان التلفيق أن الوقف على النفس لا يقول به إلا أبو يوسف وهو لا يرى وقف الدراهم، ووقف الدراهم لا يقول به إلا زفر وهو لا يرى الوقف على النفس، فكان الحكم بجواز وقف الدراهم على النفس حكما ملفقا من قولين كما ترى وقد مشى شيخ مشايخنا العلامة زين الدين قاسم في ديباجة تصحيح القدوري على عدم نفاذه ونقل فيها عن كتاب توفيق الحكام في غوامض الأحكام: أن الحكم الملفق باطل بإجماع المسلمين، ومشى الطرسوسي في كتابه أنفع الوسائل على النفاذ مستندا في ذلك لما رآه في منية المفتي، فلينظره من أراده. اهـ. أقول: ورأيت بخط شيخ مشايخنا منلا علي التركماني في مجموعته الكبيرة ناقلا عن خط الشيخ إبراهيم السؤالاتي بعد هذه المسألة المنقولة عن فتاوى الشلبي ما نصه: أقول وبالجواز أفتى شيخ الإسلام أبو السعود في فتاواه وأن الحكم ينفذ وعليه العمل. والله تعالى الموفق. اهـ ما رأيته بخطه عن الشيخ إبراهيم المذكور. وأقول أيضًا: قد يوجه ذلك بأنه ليس من الحكم الملفق الذي نقل العلامة قاسم أنه باطل بالإجماع؛ لأن المراد بما جزم ببطلانه ما إذا كان من مذاهب متباينة كما إذا حكم بصحة نكاح بلا ولي بناء على مذهب أبي حنيفة وبلا شهود بناء على مذهب مالك، بخلاف ما إذا كان ملفقا من أقوال أصحاب المذهب الواحد فإنها لا تخرج عن المذهب فإن أقوال أبي يوسف ومحمد وغيرهما مبنية على قواعد أبي حنيفة أو هي أقوال مروية عنه وإنما نسبت إليهم لا إليه لاستنباطهم لها من قواعده أو لاختيارهم إياها كما أوضحت ذلك في صدر حاشيتي على

الدر المختار بما لا مزيد عليه فارجع إليه ويؤيد ما مر عن الشلبي من حكم القضاة الماضين بذلك وكذا ما في الدرر من كتاب القضاء عند قوله: القضاء في مجتهد فيه بخلاف رأيه ناسيا مذهبه نافذ عند أبي حنيفة ولو عامدا، ففيه روايتان حيث قال ما نصه: والمراد بخلاف الرأي خلاف أصل المذهب كالحنفي إذا حكم على مذهب الشافعي أو نحوه أو بالعكس. وأما إذا حكم الحنفي بما ذهب إليه أبو يوسف أو محمد أو نحوهما من أصحاب الإمام فليس حكما بخلاف رأيه. اهـ. فتأمل».

وقال علي حيدر في درر الحكام شرح مجلة الأحكام (٤/ ٦٧٤، ط. دار الجيل، الطبعة الأولى): «وفي هذه الحالة قد أصبح تلفيق في هذه الأحكام الغيابية يعني أن إصدار الحكم الغيابي على الخصم غير المتواري هو على مذهب الإمام الشافعي، وإصدار الحكم بلا يمين هو على مذهب الإمام الحنفي، وبذلك يرد سؤال على هذه الأحكام بعدم جواز التلفيق، إن الأصل والقاعدة هو عدم جواز الحكم على الغائب فإذا لم يكن ممكنا إحضار الخصم أي إجباره على الحضور إلى المحاكمة فإن ذلك يستوجب ضياع حق المدعي فلزمت المحاكمة والحكم غيابيا دفعا للحرج والضرورات وصيانة للحقوق عن الضياع وقد أفتى خواهر زاده بجواز الحكم الغيابي على الخصم المتواري فقط».

ويقول الشيخ محمد عبد العظيم المكي في رسالة القول السديد (ص ١١٣، ط. دار الدعوة- الكويت): «بعد مدة من استنباطي جواز التلفيق من مسألتي أبي يوسف وبعض علماء خوارزم ومسألة صحة الحكم على الغائب

بصحة النكاح بعد وقوعه كما سبق في المسألة التي ذكروها واستئناسي بمقالة المحقق في التحرير وما على الإنسان أن يختار الأسهل في العمل، ثم وجدت شيخ الإسلام خاتمة الأئمة المتأخرين مولانا العلامة زين الدين ابن نجيم صرح في رسالة ألفها في بيع الوقف على وجه الاستبدال بأن: ما وقع في آخر التحرير من منع التلفيق فإنما عزاه إلى بعض المتأخرين وليس هذا المذهب. انتهى، فحمدت الله تبارك وتعالى على موافقة ما ادعيته لما نص عليه مولانا العلامة ابن نجيم».

ويقول الشيخ محمد بخيت المطيعي في حاشيته على شرح الإسنوي على منهاج البيضاوي (٤/ ٦٣٠، ط. عالم الكتب): «مسألة التلفيق مبنية على مسألة إحداث قول ثالث، فهو إنما يمتنع إذا تحقق أن المجموع الذي عمل به مخالف لإجماع جميع المجتهدين بحيث لو وجد مجتهد لم يجز له أن يقول بهذا المجموع».

ومن المالكية: العلامة الدسوقي، قال في حاشيته على الشرح الكبير (١/ ٢٠، ط. دار إحياء الكتب العربية): «والذي سمعناه من شيخنا نقلًا عن شيخه الصغير وغيره أن الصحيح جوازه وهو فسحة. اهـ، وبالجملة ففي التلفيق في العبادة الواحدة من مذهبين طريقتان: المنع وهو طريقة المصاروة والجواز وهو طريقة المغاربة ورجحت».

وفي بلغة السالك (١/ ١٩، ط. دار المعارف): «والذي قاله شيخنا الأمير عن شيخه العدوي عن شيخه الصغير وغيره: أن الصحيح جوازه، وهو

فسحة، لكن لا ينبغي فعلها في النكاح؛ لأنه يحتاط في الفروج ما لا يحتاط في غيرها».

وفي الفواكه الدواني (٢/ ٣٥٧، ط. دار الفكر): «قال القرافي نقلًا عن غير الزناتي: يجوز تقليد المذاهب والانتقال إليها في كل ما لا ينقض فيه قضاء القاضي لا ما ينقض فيه وهو أربعة مواضع: ما خالف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي، فلذا يجوز تقليد مالك في مثل أرواث الدواب، وترك الألفاظ في العقود».

وفي تهذيب الفروق والقواعد السنية (٢/ ٣٤، ط. عالم الكتب): «وإذا قلد جاز له الأكل من الهدي بناء على جواز التلفيق في العبادة الواحدة من مذهبين؛ لأنه فسحة في الدين ودين الله يسر كما قال الشيخ علي العدوي في حاشية الخرشي».

ومن الشافعية: ما جاء في فتح المعين عن المحقق ابن زياد والبلقيني (٤/ ٣٥٩، ط. دار الكتب العلمية): «قال شيخنا المحقق ابن زياد -رحمه الله تعالى- في فتاويه: إن الذي فهمناه من أمثلتهم أن التركيب القادح إنما يمتنع إذا كان في قضية واحدة، فمن أمثلتهم إذا توضأ ولمس تقليدا لأبي حنيفة وافتصد تقليدا للشافعي ثم صلى فصلاته باطلة لاتفاق الإمامين على بطلان ذلك، وكذلك إذا توضأ ومس بلا شهوة تقليدا للإمام مالك ولم يدلك تقليدا للشافعي ثم صلى فصلاته باطلة لاتفاق الإمامين على بطلان طهارته، بخلاف ما إذا كان التركيب من قضيتين، فالذي يظهر أن ذلك غير قادح في التقليد، كما إذا توضأ ومسح بعض رأسه ثم صلى إلى الجهة تقليدا لأبي

حنيفة فالذي يظهر صحة صلاته؛ لأن الإمامين لم يتفقا على بطلان طهارته، فإن الخلاف فيها بحاله، لا يقال اتفقا على بطلان صلاته؛ لأنا نقول هذا الاتفاق ينشأ من التركيب في قضيتين. والذي فهمناه أنه غير قادح في التقليد ومثله ما إذا قلد الإمام أحمد في أن العورة السوءتان وكان ترك المضمضة والاستنشاق أو التسمية الذي يقول الإمام أحمد بوجوب ذلك، فالذي يظهر صحة صلاته إذا قلده في قدر العورة لأنهما لم يتفقا على بطلان طهارته التي هي قضية واحدة، ولا يقدح في ذلك اتفاقهما على بطلان صلاته فإنه تركيب من قضيتين وهو غير قادح في التقليد كما يفهمه تمثيلهم. وقد رأيت في فتاوى البلقيني ما يقتضي أن التركيب بين القضيتين غير قادح. انتهى ملخصًا».

ومن الحنابلة: الشيخ مرعي الكرمي، فقد جاء في مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى (١/ ٣٩٠، ط. المكتب الإسلامي) قال: [تتمة: قال المصنف -وهو الشيخ مرعي الكرمي- في تعليقة له: اعلم أنه قد ذهب كثير من العلماء إلى منع جواز التقليد، حيث أدى إلى التلفيق من كل مذهب؛ لأنه حينئذ كل من المذهبين أو المذاهب يرى البطلان، كمن توضأ مثلا ومسح شعرة من رأسه مقلدا للشافعي، ثم لمس ذكره بيده مقلدا لأبي حنيفة، فلا يصح التقليد حينئذ. وكذا لو مسح شعرة، وترك القراءة خلف الإمام مقلدا للأئمة الثلاثة، أو افتصد مخالفا للأئمة الثلاثة، ولم يقرأ مقلدا لهم، وهذا وإن كان ظاهرا من حيث العقل، والتعليل فيه واضح، لكنه فيه حرج ومشقة خصوصا على العوام، الذي نص العلماء على أنه ليس لهم مذهب معين. وقد قال غير واحد: لا يلزم العامي أن يتمذهب بمذهب معين، كما لم يلزم

في عصر أوائل الأمة. والذي أذهب إليه وأختاره: القول بجواز التقليد في التلفيق، لا بقصد تتبع ذلك ؛ لأن من تتبع الرخص فسق، بل حيث وقع ذلك اتفاقا، خصوصا من العوام الذين لا يسعهم غير ذلك. فلو توضأ شخص، ومسح جزءا من رأسه مقلدا للشافعي، فوضوءه صحيح بلا ريب. فلو لمس ذكره بعد ذلك مقلدا لأبي حنيفة، جاز ذلك ؛ لأن وضوء هذا المقلد صحيح، ولمس الفرج غير ناقض عند أبي حنيفة، فإذا قلده في عدم نقض ما هو صحيح عند الشافعي، استمر الوضوء على حاله بتقليده لأبي حنيفة، وهذا هو فائدة التقليد. وحينئذ فلا يقال: الشافعي يرى بطلان هذا الوضوء بسبب مس الفرج، والحنفي يرى البطلان لعدم مسح ربع الرأس فأكثر؛ لأنهما قضيتان منفصلتان؛ لأن الوضوء قد تم صحيحا بتقليد الشافعي، ويستمر صحيحا بعد اللمس بتقليد الحنفي، فالتقليد لأبي حنيفة إنما هو في استمرار الصحة لا في ابتدائها، وأبو حنيفة ممن يقول بصحة وضوء هذا المقلد قطعا، فقد قلد أبا حنيفة فيما هو حاكم بصحته».

وبناءً على ما سبق: فإن التلفيق بين مذاهب الفقهاء وآراء المجتهدين يكون جائزًا إذا توفرت فيه الشروط التي سبق ذكرها، فيجوز للمفتي التلفيق في الفتوى بحسب ما يراه محقِّقًا لمقاصد التشريع وملبِّيًا لحاجات المكلفين، ويجوز حينئذ للمستفتي العمل بالحكم الملفق إذا اطمأن إليه قلبه وغلب على ظنه رجحانه. والله تعالى أعلى وأعلم.

الترجيح بالمصلحة

السؤال

قد يفتي الفقيه برأي ويعلِّل ما ذهب إليه بأن ذلك ما تقضي به المصلحة أو أن ذلك يحقق المصلحة، فما هي ضوابط المصلحة التي يصح الترجيح بها بين الأقوال؟

الجواب

المصلحة في اللغة: مفعلة، وهي مفرد: مصالح، من صَلَحَ، والصاد واللام والحاء أصل واحد على خلاف الفساد، يقال: أصلحه ضد أفسده، وقد أصلح الشيء بعد فساده أي: أقامه، والإصلاح: نقيض الإفساد، والمصلحة: الصلاح، والاستصلاح نقيض الاستفساد، ويقال: رأى الإمام المصلحة في كذا، وهُم من أهل المصالح أو المفاسد، والمصلحة: المنفعة.

فالمصلحة في اللغة تستعمل بمعنيين:

الأول: المنفعة وزنًا ومعنى. والثاني: الفعل الذي فيه صلاح، بمعنى النفع [انظر: لسان العرب: ٢/ ٥١٦، مادة: ص ل ح، ط. دار صادر، ومختار الصحاح ص١٧٨، مادة: ص ل ح، والمصباح المنير ١/ ٣٤٥، مادة: ص ل ح، ط. المكتبة العلمية، والمعجم الوسيط ص ٥٢٠، ط. دار الدعوة].

ولا تخرج المصلحة في اصطلاح الشرع عما هي عليه في اللغة، إلا أنها في الاصطلاح أخص منها في اللغة، فيمكن أن تعرَّف في الاصطلاح بأنها: المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم وفق ترتيب معين فيما بينها، فكل ما يتضمن حفظ هذه

الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوِّت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه مصلحة [المستصفى للغزالي: ١/ ١٧٤، ط. دار الكتب العلمية]، وبناء على ذلك فكل ما كان فيه نفع سواء كان بالجلب كما في تحصيل المنافع، أو بالدفع والاتقاء كما في استبعاد المضار فهو جدير بأن يسمى مصلحة [راجع: رسالة في رعاية المصلحة للطوفي: ص ٢٥، ط. الدار المصرية اللبنانية، وضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية للدكتور/ البوطي ص ٢٣، ط. مؤسسة الرسالة].

وقد قسَّم الأصوليون المصلحة باعتبارات عديدة إلى أنواع مختلفة، ما يهمنا منها هنا اعتباران: أولهما: تقسيمها باعتبار قوتها في ذاتها، وثانيهما: تقسيمها من حيث اعتبار الشارع لها.

وتنقسم المصلحة بالاعتبار الأول إلى ثلاثة أقسام:

١) مصلحة ضرورية، وهي التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم وحصول الخسران.

٢) مصلحة حاجية، وهي ما يفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، كرخص السفر والمرض، وإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال في المأكل والمشرب والملبس والمسكن.

٣) مصلحة تحسينية، وهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات والتجنب للأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك

قسم مكارم الأخلاق كالطهارة وستر العورة وأخذ الزينة والتقرب بنوافل العبادات وكآداب الأكل والشرب واللباس، وعدم الإسراف أو التقتير في المآكل والمشارب والملابس. [الموافقات للشاطبي ٨- ١٢، ط. دار المعرفة].

وتنقسم بالاعتبار الثاني إلى ثلاثة أقسام:

١) المصلحة المعتبرة شرعًا، وهي التي شهد الشرع باعتبارها، وقام الدليل على رعايتها من نصٍ أو إجماع؛ كحفظ العقل المقصود بتحريم شرب الخمر، وكحفظ النفس المقصود من تشريع الردع بالقصاص في القتل العمد، وكذا مشروعية الضمان لحفظ المال الذي هو مقصد شرعي معتبر أيضًا، فإذا نص الشرع على حكم ما، وأرشد بمسلك من المسالك إلى العلة التي ربط بها هذا الحكم؛ لما في هذا الربط من تحقق مصلحة مقصودة للشارع فإن هذه المصلحة معتبرة، وكل واقعة وجدنا فيها هذه العلة متحققة صح تعدية الحكم إليها، ويكون شَرْع الحكم في مثل هذه الواقعة بالعلة لا بالمصلحة.

٢) المصلحة الملغاة شرعًا، وهي التي شهد الشرع ببطلانها وعدم اعتبارها بنصٍ أو إجماع، وبعض الأصوليين يسميها المناسب الغريب، ومن أمثلة هذا النوع القول بتساوي الأخ وأخته في الميراث؛ لوجود معنى الأخوة الجامعة بينهما، فهذا المعنى ملغى بقوله تعالى: ﴿**وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ**﴾ [النساء: ١٧٦].

ومِن هذا القسم كل ما يظن فيه مصلحة لكن نص الشرع أو وقع الإجماع على عدم اعتبارها.

٣) المصلحة المسكوت عنها التي لم يشهد لها الشرع بالاعتبار أو الإلغاء لكنها توافق مقاصد الشرع العامة من جلب نفع أو دفع ضر، وهي ما تسمى بالمصلحة المرسلة أو المناسب المرسل.

ويعد هذا القسم الثالث من المصالح موضع خلاف الأصوليين بين قائل بحجيته مطلقًا، وبين مانع من ذلك، ومتوسط بين هذا وذلك، وذكر المتوسطون ضوابط لاعتبار المصلحة المرسلة طريقًا صحيحًا لاعتبار الأحكام المستنبطة من خلالها، بحيث لا تكون معتبرة إلا إذا كانت مقيَّدة بها، ويصح أيضًا جعلها ضوابط للترجيح بها، فإن الترجيح فرع عن الاعتبار. فمن هذه الضوابط: أن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشارع [التقرير والتحبير: ٣/ ١٥٣، ط. المطبعة الأميرية، والموافقات ٣/ ٤٧]، ومقاصد الشرع تشمل الضروريات والحاجيات والتحسينات، يقول الزنجاني: «ذهب الشافعي -رضي الله عنه- إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعينة جائز» [تخريج الفروع على الأصول: ص ٣٢٠، ط. مؤسسة الرسالة]، وبعض الأصوليين كابن الحاجب يسمي المصلحة المرسلة الملائمة لتلك المقاصد «مرسلًا ملائمًا»، احترازًا عن المرسل الغريب فهو مردود اتفاقًا [بيان المختصر للأصفهاني: ٣/ ١٢٦، ط. كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، والتقرير والتحبير لابن أمير الحاج ٣/ ١٥٣، ط. دار الكتب العلمية]، والمعنى: أنه يشترط الملاءمة بين المصلحة المرسلة ومقاصد الشرع في الجملة بحيث لا تنافي أصلًا من أصوله ولا دليلًا من أدلته، بحيث تكون من جنس المصالح الكلية

التي قصد الشارع إلى تحصيلها، أو قريبة منها، وليست غريبة عنها، وإن لم يشهد لها دليل خاص بالاعتبار.

ومنها: أن لا تخالف نصًّا من الكتاب أو السنة أو إجماعًا أو قياسًا صحيحًا: فالنص من حيث وروده ودلالته على معناه نوعان: نص قطعي، ونص ظني. فالأول: ما كان مقطوعًا به ثبوتًا ودلالة، والمصلحة التي يعوِّل عليها المجتهد لا يجوز أن تعارض نصًّا قطعيًّا؛ لأن المصلحة بهذا المعنى مظنونة سواء كان لجنسها البعيد دليل أم لا، فإن كانت مظنونة، وكان لها شاهد عام أو دليل على جنسها البعيد فإنها لا تَقْوى على معارضة النص القطعي؛ لاستحالة اجتماع العلم والظن على محل واحد، وإن كانت مظنونة وليست كذلك أي ليس لجنسها البعيد دليل، ويعبر عنها بالمصلحة الموهومة فالنص يقدَّم عليها لا محالة. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿**وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾ [البقرة: ٢٧٥]، فالنص قطعي الثبوت، وقطعي الدلالة على الفرق بين البيع والربا في الحرمة، فلا أثر لأي مصلحة مظنونة تخالف هذا النص القطعي مهما قويت وترجحت.

وأما الثاني: وهو النص الظني بمراتبه؛ فهو الذي يدل على أكثر من معنى، فوظيفة المجتهد حينئذ حصر تلك المعاني التي يحتملها النص، ومن ثَمَّ العمل على تحديد أقربها وأنسبها للمصلحة المشروعة، ولا مانع هنا من معارضة المصلحة في حالة معينة؛ لغير ذلك المعنى المحدد على وفق المصلحة، إنما الممنوع تعارض المصلحة لجميع مدلولات النص الظني؛ لأن معارضة كل مدلولات النص الظني كمعارضة النص القطعي تمامًا، فإذا

عارضت المصلحة كل المدلولات الظنية فحكمها كحكم معارضة الدلالة القطعية، وعليه فلا يجوز مثلًا مخالفة مدلولي الحيض والطُّهْر للقُرْء بإحداث قول ثالث، لجلب مصلحة المرأة أو الرجل، وكذلك يحرم مخالفة معنيي الملامسة الواردين في الآية اللمس أو الوطء، فلا يجوز إحداث رأي ثالث، وغير ذلك من المعاني المحتملة للنص الظني التي لا يجوز العدول عنها إلى غيرها بمجرد توهم المصلحة وتخيلها، أو الظن بها ظنًّا ضعيفًا مرجوحًا.

أما الإجماع فإنه ينقسم باعتبار قوته إلى قطعي وظني، فالأول مثل إجماع الصحابة المنقول بالتواتر، والإجماع على ما علم من الدين بالضرورة، فهذا النوع من الإجماع لا يتغير بالمصلحة مهما كانت مشروعيتها ودرجة المعقولية فيها، فالإجماع القطعي كالنص القطعي. والثاني كالإجماع السكوتي الذي غلب على الظن فيه اتفاق الكل، فإذا كان الإجماع قائمًا على أحكام متغيرة بتغير الحيثيات المكوِّنة له أو مبنيًّا على مصلحة ظرفية لم تثبت أبديتها وبقاؤها، فإنه خاضع للتعديل والتغيير بموجب المصلحة الحادثة، ومجرد الاتفاق في عصر على حكم بناء على مصلحة لا يكفي في أبديته، بل لا بد مع هذا الاتفاق من اتفاق آخر على أنه دائم لا يتغير.

أما القياس فهو مساواة فرع لأصل في علة حكمه، وهذه العلة تتناسب مع ما شرع الحكم لأجله، وهو ما يسميه الأصوليون: «المناسب»، وتختلف درجاته ومراتبه باختلاف اعتباره أو إلغائه شرعًا؛ إذ هناك وصف اعتبره الشارع، ووصف ألغاه، ووصف لم يعتبره ولم يلغه، وفي الحالة التي يكون فيها الوصف معتبرًا عند الشارع، فإن التعبير عنه يكون متعدد الوجوه، فتارة

يكون الوصف المناسب منصوصًا عليه تصريحًا أو إيماء، أو منصوصًا على جنسه أو نوعه. والمقصد من بيان هذه التقسيمات للمناسب معرفة المقبول من غيره، وإجراء القياس، والترجيح بين الأقيسة والمصالح عند تعارضها، وإبراز تفاوت المصالح في منظور الشارع بتفاوت الاعتبار الشرعي لها قوة وضعفًا، وبناء عليه فإذا كانت المصلحة مرسلة معارضة لقياس بني على علة تشتمل على وصف «مصلحة» مؤثر أو ملائم فتكون المصلحة مطروحة لتعارضها مع قياس صحيح، أو لتعارضها مع مصلحة أقوى منها.

ومنها: أن يكون العمل بها في غير الأمور التعبدية، فالتكاليف الشرعية قسمان: عبادات وعادات، والأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني -أي العلل-، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني [الموافقات: ١/ ٢٨٥]، ومجال العمل بالمصلحة المرسلة إنما هو في العادات وما يتعلق بمعاملة الناس بعضهم بعضًا، لا في العبادات التي لا مجال فيها للرأي، ولا مدخل فيها للاجتهاد، ويلحق بالعبادات كل ما كان في معناها مما ليس للعقل سبيل إلى إدراك المصلحة منه كالمقدرات من الحدود وفروض الإرث وما شابه، لكن ربما يقع الاستصلاح في الوسائل المطلقة لبعض العبادات لا في ذات العبادة وأصلها ولا في وسائلها التوقيفية التي ورد بها الشارع، ومثال ذلك استخدام بعض الأجهزة الحديثة لمعرفة استقبال القبلة ودخول وقت الصلاة.

ومنها: أن لا تعارض مصلحة أهم منها في القوة والرجحان، فإذا كان كذلك وكانت ما تحافظ عليه هاتين المصلحتين في تفاوت بالنظر إلى الذات،

كما إذا حافظت إحداهما على ضروري والأخرى على حاجي، فتُقدَّم ما تحافظ على الضروري، وكذا تُقدَّم ما تحافظ على الحاجي إذا كانت مقابلتها تحافظ على التحسيني، فإن كانتا غير متفاوتتين بل كلاهما في درجة واحدة فينظر إلى شيئين: مقدار الشمول، فالمصلحة العامة مقدَّمة على الخاصة. والتأكد من وقوع نتائجها، فالمصلحة اليقينية تقدم على الظنية.

فمراعاة هذه الضوابط تُجنِّب الفقيهَ الزللَ في حكمه على الأفعال، فلا يزيغ إلى باطل إلا عندما يتهاون في التقيد بهذه الضوابط أو تدقيق النظر في حقيقتها؛ ولذا فإن تعيين المصلحة بهذا الوجه ليس من السهل بمكان، ويعد ذلك من مثارات الخلاف في بعض المسائل، فالذي حقَّق وجود المصلحة وحكم برجحانها أفتى بالجواز مثلًا ومن لم ير ذلك قال بالعكس. والله تعالى أعلم.

۞۞۞

الفرق بين العادة والعبادة

السؤال

ما الفرق بين العادات والعبادات من منظور الفقه الإسلامي، فهل كل واجب لا بد وأن يكون من العبادات؟ أم يجوز وصف بعض الواجبات بأنها من العادات؟

الجواب

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد..، فالعبادة في اللغة: تعني الطاعة والخضوع والانقياد، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴿٩٢﴾ إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمَنِ عَبْدًا﴾ [مريم: ٩٢، ٩٣]، قال شيخ المفسرين الإمام ابن جرير الطبري في تفسيره (جامع البيان ١٨/ ٢٦١، ط. مؤسسة الرسالة): «إلا يأتي ربه يوم القيامة عبدا له، ذليلا خاضعًا، مقرًّا له بالعبودية» اهـ. وكما في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥] أي: نطيع الطاعة التي يخضع معها. قال ابن الأثير: «ومعنى العبادة في اللغة: الطاعة مع الخضوع. وقال بعض أئمة الاشتقاق: أصل العبودية: الذل والخضوع. [تاج العروس للزبيدي ٨/ ٣٣٠، ٣٣١، ط دار الهداية]، فكلمة العبادة في اللغة تدل على عابد يتذلل لمعبوده مُظهِرًا خضوعه له واستسلامه وانقياده التام لما يرضي معبوده، فأصل التعبد: التذلل: يُقَال: بَعِيرٌ مُعَبَّد، أَي مُذَلَّلٌ، وطَرِيقٌ مُعَبَّدٌ، أَي مَسْلُوكٌ مُذَلَّل. (تاج العروس ٨/ ٣٤٠).

قال ابن سيده في «المخصص» (٤/ ٦٢، ط دار إحياء التراث العربي):
«أصل الْعِبَادَة فِي اللُّغَة التّذليل من قَوْلهم: طَرِيق مُعَبَّد: أَي مُذّلَّل، بِكَثْرَة الْوَطْء عَلَيْهِ، قَالَ طَرَفة:

تُباري عِتاقًا ناجِياتٍ وأَتبَعَتْ   وَظيفًا وظيفًا فَوق مَوْرٍ مُعَبَّد

الـمَوْر: الطَّرِيق وَمِنْه أُخذ العَبْد لذلته لمَوْلَاهُ، وَالْعِبَادَة والخضوع والتّذلل والاستكانة قرائب فِي الْمعَانِي، يُقَال: تَعَبَّد فلَان لفُلَان: إِذا تذلل لَهُ، وكل خضوع لَيْسَ فَوْقه خضوع فَهُوَ عبادَة، طَاعَة كَانَ للمعبود أَو غيرَ طَاعَة. وكل طَاعَة لله على جِهَة الخضوع والتّذلل فَهِيَ عبادَة» اهـ.

والعبادة في الاصطلاح قريبة من معناها اللغوي، فقيل العبادة: ما تُعبِّد به، بشرط النية ومعرِفة المعبود. وقيل العبادة: فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيمًا لربه. انظر: (الحدود الأنيقة لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري ص٧٧، ط دار الفكر المعاصر- بيروت)، (التعريفات للجرجاني ص ١٨٩، ط دار الكتاب العربي).

وقد فرق بعض العلماء بين ثلاثة معان هي: الطاعة والقربة والعبادة، فيذكر ابن عابدين التفرقة بينها نقلا عن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري مُقِرًّا بأن قواعد المذهب الحنفي لا تتعارض مع هذه التفرقة كما نقل عن الحموي من الحنفية، فيقول في حاشيته (رد المحتار على الدر المختار ١/ ١٠٦، ط دار الكتب العلمية): «الطاعة: فِعْلُ ما يُثاب عليه، تَوقَّفَ على نيَّةٍ أو لا، عُرِفَ مَن يَفْعَلُه لأجله أو لا. والقُرْبة: فِعْلُ ما يُثاب عليه بعد معرفة مَنْ يُتَقَرَّب إليه به، وإن لم يَتَوقَّف على نيةٍ. والعبادة: ما يُثاب على فِعْلِه، ويَتَوقَّف على نيةٍ.

فنحو: الصلوات الخمس، والصوم، والزكاة، والحج - ونحوها مِن كُلِّ ما يتوقَّف على النية-، قُرْبَة وطاعة وعبادة. وقراءة القرآن والوقف والعِتق والصدقة -ونحوها مما لا يتوقَّف على نية- قُرْبَة وطاعة، لا عبادة. والنظر المؤدِّي إلى معرفة الله تعالى طاعة، لا قُرْبَة ولا عبادة. اهـ. وقواعد مذهبنا لا تأباه. حموي. وإنما لم يكن النظر قربة لعدم المعرفة بالمتقرب إليه؛ لأن المعرفة تحصل بعده ولا عبادة لعدم التوقف على النية» اهـ.

فالطاعة أعم من القربة ومن العبادة وهما مندرجان تحت مسماها؛ لأن الطاعة: كل عمل يثاب عليه فاعله؛ سواء قصد به التقرب إلى الله أم لم يخطر ذلك بباله عند فعله. أما القربة فهي: فعل ما يثاب عليه بنية التقرب إلى الله تعالى، وإن لم تكن النية شرطًا في الإثابة على هذا الفعل. أما العبادة فهي: امتثال ما أمر الله تعالى به واشترط في الإثابة عليه استحضار نية التقرب إليه عز وجل.

وإذا كانت الطاعة المطلقة تنقسم إلى قسمين هما: (المثاب عليه بالنية - والمثاب عليه بغير نية)؛ وكانت الطاعة المثاب عليها بالنية تنقسم إلى: (العبادة - والقربة)؛ فإنه يبقى القسم الآخر من الطاعة المطلقة، وهو: (المثاب عليه بغير نية)، ولا شك أن هذا القسم يدخل فيه الأعمال الدنيوية المقصود منها قضاء مصالح الناس وتسيير أمور حياتهم ومعاملاتهم، والتي يفعلونها بدافع من مكارم الأخلاق ومحاسن العادات المستقرة لديهم، ويشهد لهذا القسم من الطاعات ما رواه الترمذي وابن ماجه وأحمد عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ

قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «**غَفَرَ اللهُ لِرَجُلٍ كَانَ قَبْلَكُمْ، كَانَ سَهْلًا إِذَا بَاعَ، سَهْلًا إِذَا اشْتَرَى، سَهْلًا إِذَا اقْتَضَى**».

والعادة لغة: الدَّيْدَنُ يُعادُ إِليه، مَعْرُوفَةٌ وَجَمْعُهَا عادٌ وعاداتٌ وعِيدٌ (لسان العرب ٣/ ٣١٦، ط. دار صادر)، وقد تطلق كلمة الدين ويراد بها العادة وكأن الجامع بينهما ملازمة الإنسان لكليهما ورجوعه إليهما في تصرفاته وأفعاله، قال العلامة ابن منظور في (لسان العرب ١٣/ ١٦٩): «والدِّينُ: الْعَادَةُ والشأْن، تَقُولُ الْعَرَبُ: مَا زالَ ذَلِكَ دِيني ودَيْدَني أَي عَادَتِي» اهـ.

والشيء المعتاد تألفه النفس؛ لأن صاحبه يعاوده أي يرجع إليه مرة بعد مرة، يقال: وتَعَوَّدَ الشَّيْء وعاوِدَهُ مُعاوَدَةً وعِوَادًا واعْتادَه واسْتَعادَه وأعادَه (المحكم والمحيط الأعظم ٢ / ٣٢١، ط. دار الكتب العلمية)، أَنْشد ابْن الْأَعرَابِي:

تَعَوَّدْ صالحَ الأخلاقِ إِنِّي رأيتُ المرءَ يأْلَفُ مَا استعاد

والعادة اصطلاحًا ترادف العرف، وهي: «الأمر الذي يتقرر بالنفوس ويكون مقبولا عند ذوي الطباع السليمة بتكراره المرة بعد المرة، على أن لفظة العادة يفهم منها تكرر الشيء ومعاودته بخلاف الأمر الجاري صدفة مرة أو مرتين، ولم يعتده الناس، فلا يُعدُّ عادة ولا يُبنى عليه حكم. والعرف بمعنى العادة أيضا» اهـ. (درر الحكام في شرح مجلة الأحكام ١/ ٤٤، المادة ٣٦، ط. دار الجيل).

والله تعالى يقول لنبيه الكريم: ﴿**خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ**﴾ [الأعراف: ١٩٩]، قال ابن النجار الفتوحي في «شرح الكوكب

المنير» (ص٥٩٩- ٦٠٠، ط. مطبعة السنة المحمدية): «(و) من أدلة الفقه أيضا (تحكيم العادة) وهو معنى قول الفقهاء: إن العادة محكمة، أي معمول بها شرعا؛ لحديث يروى عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه، موقوفا عليه وهو: «ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن»، ولقول ابن عطية في قوله تعالى ﴿ **خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ** ﴾: إن معنى العرف: كل ما عرفته النفوس مما لا ترده الشريعة، قال ابن ظفر في الينبوع: «العرف» ما عرفه العقلاء بأنه حسن، وأقرهم الشارع عليه. وكل ما تكرر من لفظ «المعروف» في القرآن نحو قوله سبحانه: ﴿ **وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** ﴾ [النساء: ١٩]، فالمراد به ما يتعارفه الناس في ذلك الوقت من مثل ذلك الأمر... فابتنى الحكم الشرعي على ما كانوا يعتادونه. ومنها قوله -صلى الله عليه وسلم- لهند ((**خُذِي وَبَنُوكِ مَا يَكْفِيكِ بِالْمَعْرُوفِ**))؛ ومن ذلك: حديث حرام بن محيصة الأنصاري، ((**عن البراء بن عازب: أن ناقة البراء دخلت حائطًا فأفسدت فيه، فقضى النبي -صلى الله عليه وسلم- على أهل الحيطان حفظها بالنهار، وعلى أهل المواشي حفظها بالليل**)). رواه أبو داود وصححه جماعة. وهو أدل شيء على اعتبار العادة في الأحكام الشرعية؛ إذ بنى النبي -صلى الله عليه وسلم- التضمين على ما جرت به العادة وضابطه كل فعل رتب عليه الحكم، ولا ضابط له في الشرع ولا في اللغة، كإحياء الموات، والحرز في السرقة، والأكل من بيت الصديق. وما يُعدُّ قبضًا وإيداعًا وإعطاء وهدية وغصبًا، والمعروف في المعاشرة وانتفاع المستأجر بما جرت به العادة. وأمثال هذه كثيرة لا تنحصر» اهـ.

فالقاعدة الشرعية تقول: (الْعَادَةُ مُحَكَّمَةٌ)، وهي من القواعد الخمس الكبرى المتفق عليها، والتي قيل فيها أن جميع مسائل الفقه الإسلامي ترجع إليها (الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٧، ط. دار الكتب العلمية).

ومعناها كما جاء في (درر الحكام ١/ ٤٤): «يَعْنِي أَنَّ الْعَادَةَ عَامَّةً كَانَتْ أَوْ خَاصَّةً تُجْعَلُ حَكَمًا لِإِثْبَاتِ حُكْمٍ شَرْعِيٍّ . هَذِهِ الْمَادَّةُ هِيَ نَفْسُ الْقَاعِدَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي كِتَابِ الْأَشْبَاهِ وَكِتَابِ الْمَجَامِعِ ، وَمَعْنَى مُحَكَّمَةٌ أَيْ هِيَ الْمَرْجِعُ عِنْدَ النِّزَاعِ ؛ لِأَنَّهَا دَلِيلٌ يُبْنَى عَلَيْهِ الْحُكْمُ» اهـ.

ويذكر العلامة السيوطي أهمية الرجوع إلى العرف والعادة في معرفة الأحكام الشرعية المناسبة للواقع، فيقول منبهًا على كثير من الفروع الفقهية التي تبنى على ذلك (الأشباه والنظائر ص ٩٠): «اعلم أن اعتبار العادة والعرف رجع إليه في الفقه في مسائل لا تعد كثرة. فمن ذلك: سن الحيض، والبلوغ، والإنزال، وأقل الحيض، والنفاس، والطهر وغالبها وأكثرها، وضابط القلة والكثرة في الضبة، والأفعال المنافية للصلاة، والنجاسات المعفو عن قليلها، وطول الزمان وقصره في موالاة الوضوء في وجه والبناء على الصلاة في الجمع، والخطبة، والجمعة، وبين الإيجاب والقبول، والسلام ورده، والتأخير المانع من الردِّ بالعيب، وفي الشرب وسقي الدواب من الجداول والأنهار المملوكة، إقامة له مقام الإذن اللفظي، وتناول الثمار الساقطة، وفي إحراز المال المسروق، وفي المعاطاة على ما اختاره النووي، وفي عمل الصناع على ما استحسنه الرافعي وفي وجوب السرج والإكاف في استئجار دابة للركوب، والحبر، والخيط، والكحل على من جرت العادة بكونها عليه، وفي الاستيلاء

في الغصب، وفي رد ظرف الهدية وعدمه، وفي وزن أو كيل ما جهل حاله في عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فإن الأصح أنه يراعى فيه عادة بلد البيع، وفي إرسال المواشي نهارًا وحفظها ليلا، ولو اطردت عادة بلد بعكس ذلك، اعتبرت العادة في الأصح. وفي صوم يوم الشك لمن له عادة، وفي قبول القاضي الهدية ممن له عادة، وفي القبض، والإقباض، ودخول الحمام، ودور القضاة، والولاة، والأكل من الطعام المقدم ضيافة بلا لفظ، وفي المسابقة، والمناضلة إذا كانت للرماة عادة في مسافة تنزل المطلق عليها، وفيما إذا اطردت عادة المتبارزين بالأمان، ولم يجر بينهما شرط فالأصح أنها تنزل منزلة الشرط. وفي ألفاظ الواقف والموصي، وفي الأيمان وسيأتي ذكر أمثلة من ذلك» اهـ.

والعادة إنما تجعل حَكَمًا لإثبات الحكم الشرعي إذا لم يرد نص في ذلك الحكم المراد إثباته، فإذا ورد النص عمل بموجبه ولا يجوز ترك النص والعمل بالعادة؛ لأنه ليس للعباد حق تغيير النصوص، والنص أقوى من العرف؛ لأن العرف قد يكون مستندا على باطل ، أما نص الشارع، فلا يكون مبنيًّا على باطل، فلذلك لا يترك العمل بالقوي لأجل العمل بالضعيف، على أن الإمام أبا يوسف يقول: إذا تعارض النص والعرف ينظر فيما إذا كان النص مبنيًّا على العرف والعادة أم لا؟ فإذا كان النص مبنيًّا على العرف والعادة ترجح العادة ويترك النص. واذا كان النص غير مستند إلى عرف وعادة يعمل بالنص ولا عبرة بالعادة، ومع ذلك يجب أن لا يفهم أن حضرة الإمام أبي يوسف

يذهب في رأيه إلى ترك النص والعمل بالعرف والعادة، وإنما رأيه بمثابة تأويل للنص. (درر الحكام في شرح مجلة الأحكام ١/ ٤٤- ٤٥).

وعلى هذا فمن المتصور أن يكون الفعل الواجب من العبادات، كما يتصور أن يكون من العادات، كما في إيجاب المعاشرة بالمعروف، فالواجب هنا لا يدخل في باب العبادات وإنما في باب المعاملات والعادات؛ إذ العبادة تتوقف على النية، بينما المعاشرة بالمعروف لا يتوقف حصولها على النية، فليس كل واجب عبادة، وليس كل طاعة عبادة تفتقر إلى استحضار النية. والفقهاء قسموا كتب الفقه وأبوابه إلى عبادات ومعاملات وغير ذلك رغم أن كل هذه الأقسام لا تخلو من واجبات ومحرمات، فهذا يشير إلى أن هناك مفهومًا خاصًّا للعبادة والتعبد بأعمال وشعائر مخصوصة، وهذا لا يمنع من وصف التاجر الأمين مثلا بأنه يطيع الله بأعمال التجارة، ولكنها طاعة بالمعنى الأعم، بخلاف المعتكف والمصلي والصائم فإنها عبادات وطاعات بالمعنى الأخص.

يقول العلامة ابن عابدين في حاشيته (رد المحتار ٤/ ٤٩٩، ط. دار الكتب العلمية): «والمراد بالعبادات ما كان المقصود منها في الأصل تقرب العبد إلى الملك المعبود، ونيل الثواب والجود، كالأركان الأربعة ونحوها؛ وبالمعاملات ما كان المقصود منها في الأصل قضاء مصالح العباد كالبيع والكفالة والحوالة ونحوها، وكون البيع أو الشراء قد يكون واجبًا لعارض لا يخرجه عن كونه من المعاملات، كما لا تخرج الصلاة مع الرياء عن كون أصل الصلاة عبادة» اهـ. ويقول علاء الدين البخاري في (كشف الأسرار شرح

أصول البزدوي ٣/ ٣٩٤، ط. دار الكتاب الإسلامي): «فإيجاب أصل النية في العبادات للتمييز بين العادة والعبادة» اهـ.

ويقول أيضا في (كشف الأسرار ١/ ٢٨٢): «الآدمي لا يحيى بدون الأكل على ما عليه جبلته فلا بد من أن يعين بعض الزمان للصوم وبعضه للفطر فتعينت النهار للصوم؛ لأن الابتلاء يتحقق فيها لأن في النفس داعية إلى الأكل والشرب؛ وذلك في النهار في العادة فيتحقق خلاف هوى النفس بالإمساك عن الشهوات فيه، فأمَّا الإمساك في الليل فعلى وفاق هواها، فلا يتحقق فيه معنى الابتلاء على الكمال إذ أصل بناء العبادة على مخالفة العادة لا على موافقتها» اهـ.

وفي (مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح ص ٣٥١، وعليها حاشية الطحطاوي، ط مصطفى الحلبي): «(وكره صوم الدهر)؛ لأنه يضعفه أو يصير طبعًا له ومبنى العبادة على مخالفة العادة» اهـ.

ويقول العلامة ابن دقيق العيد في (شرح عمدة الأحكام ٢/ ٥٢، ط. مطبعة السنة المحمدية): «نهي المرأة عن التنقب والقفازين يدل على أن حكم إحرام المرأة يتعلق بوجهها وكفيها. والسر في ذلك، وفي تحريم المخيط وغيره مما ذكر -والله أعلم- مخالفة العادة، والخروج من المألوف لإشعار النفس بأمرين: أحدهما: الخروج عن الدنيا، والتذكر للبس الأكفان عند نزع المخيط. والثاني: تنبيه النفس على التلبس بهذه العبادة العظيمة بالخروج عن معتادها؛ وذلك موجب للإقبال عليها، والمحافظة على قوانينها وأركانها، وشروطها وآدابها» اهـ.

ويتبين مما سبق أن أهم ما يميز العبادة عن العادة: لزوم استحضار نية التقرب إلى الله تعالى في كل عبادة امتثالا لأمره مع إظهار التذلل والخضوع له بصورة خاصة غير معتادة في الحياة الاجتماعية للناس؛ لأن مبنى العبادة على مخالفة العادة والخروج من الشعور المألوف، ولا يلزم شيء من ذلك في العادات، وإن كانت محاسنها توصف بأنها طاعات يثاب عليها، بل ويجب أحيانًا الرجوع إليها فيما لا نص فيه باعتبارها دليلا من أدلة الأحكام الشرعية التي أحال عليها الشرع الشريف، ولهذا كان بعض الواجبات مبتناه على العرف والعادة، ولم يلزم من وصفها بالوجوب أنها من العبادات. والله تعالى أعلم.

نسخ الحكم الشرعي بالعقل

السؤال

هل يجوز أن ينسخ الحكم الشرعي بالعقل؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد..

النسخ لغة: إِبطال الشيء وإِقامة آخر مقامه، والشيء ينسخ الشيء نَسْخًا أَي يزيله ويكون مكانه، ويقال: نسخت الشمس الظل أي أزالته (انظر: لسان العرب ٣/ ٦١، ط. دار صادر)، ونقل ما في الكتاب يسمى نسخا؛ لإقامة المنقول فيه مقام الكتاب الأول في إفادة المعلومات المسطورة فيه، فبهذا يزول اختصاصه بالإفادة، ويمكن الاستعاضة عنه بغيره، وكأن في هذا إبطالا له لإقامة آخر مقامه، قال الزركشي في البحر المحيط (٥/ ١٩٥- ١٩٦، ط. دار الكتبي): [وذهب ابن المنير في «شرح البرهان» إلى أنه بالاشتراك المعنوي، وهو التواطؤ؛ لأن بين نسخ الشمس الظل ونسخ الكتاب قدرا مشتركا وهو الرفع، وهو في نسخ الظل بين؛ لأنه زال بضده. وفي نسخ الكتاب مقدر من حيث إن الكلام المنقول بالكتابة لم يكن مستفادا إلا من الأصل، فكان للأصل بالإفادة خصوصية، فإذا نسخت الأصل ارتفعت تلك الخصوصية، وارتفاع الأصل والخصوصية سواء في مسمى الرفع] اهـ، وذهب أكثر العلماء إلى أن النسخ يطلق على الإزالة والرفع حقيقة، بينما يطلق على النقل مجازا،

وقيل بالعكس، وقيل: بل يطلق عليهما بالاشتراك. (انظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار ص٤٦٢، ط. مطبعة السنة المحمدية)

والنسخ اصطلاحا: رفع الحكم الشرعي بخطاب شرعي. وقيل: هو بيان انتهاء أمد الحكم الشرعي بخطاب شرعي. والتعريف الأول هو المختار. (شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ٢/ ١٠٧- ١٠٨، وعليه حاشية العطار، ط. دار الكتب العلمية)

فحقيقة النسخ تتوقف على أمرين، أولهما: ثبوت الحكم الشرعي بالوحي المنزل على الأنبياء عليهم السلام والذي يبلغونه بالأقوال والأفعال والتقريرات. وثانيهما: انتهاء العمل بالحكم الشرعي السابق على التأبيد بعد مجيء خطاب شرعي آخر يوقف العمل به، أو يبين أنه كان حكما مؤقتا انتهى وقت العمل به.

يقول الزركشي في البحر المحيط (٥/ ١٩٧، ط. دار الكتبي) شارحا للتعريف المختار ومبينا لمحترزاته: [وأما في الاصطلاح فقد اختلف في حده، والمختار أنه: رفع الحكم الشرعي بخطاب. والمراد بالحكم ما يحصل على المكلف بعد أن لم يكن.... وتقييده بالشرعي يخرج العقلي، كالمباح الثابت بالبراءة الأصلية عند القائل به، فإنه لو حرم فردا من تلك الأفراد لم يسم نسخا، وقلنا: بخطاب، ليعم وجوه الأدلة، وليخرج الإجماع والقياس، إذ لا يتصور النسخ فيهما ولا بهما، وليخرج ارتفاعه بالموت ونحوه، فإنه لا يسمى نسخا، وكمن سقط رجلاه، فإنه لا يقال: نسخ عنه غسل الرجلين. وما قاله الإمام فخر الدين في المحصول من أنه نسخ ضعيف]اهـ.

وقد قال الإمام الرازي بجواز نسخ الحكم الشرعي بالعقل، واستدل على ذلك بحالة من حالات ذهاب المحل، وهي سقوط فرض غسل الرجلين للطهارة في حق من سقطت رجلاه كأن قطعت في حادث مثلا، قال في المحصول (٣/ ٧٤- ٧٥، ط. مؤسسة الرسالة): [فإن قيل لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به؟ قلنا: نعم؛ لأن مَن سقطت رجلاه سقط عنه فرض غَسْل الرجلين، وذلك إنما عرف بالعقل] اهـ. ولم ينفرد الإمام الرازي بهذا فقد حكى الإمام أبو إسحاق المروزي عن جماعة من أهل العلم أن ارتفاع الحكم لارتفاع شرطه أو سببه يسمى نسخا (انظر: البحر المحيط للزركشي ٥/ ٣٠٥)، لكن جمهور الأصوليين اتفقوا على عدم جواز النسخ بالعقل، ولم يعتبروا ذهاب المحل نوعًا من أنواع النسخ فضلا عن اعتباره نسخا بالعقل.

يقول التاج السبكي في الإبهاج (٢/ ١٦٧، ط. دار الكتب العلمية): [قال الإمام بالنسخ بالعقل واحتج بأن من سقط رجلاه نسخ عنه غسلهما، وهو مدخول؛ فإن ساقط الرجلين لم ينسخ عنه غسلهما، بل زال الوجوب لعدم القدرة لا غير، ثم إن ما ذكره مخالف لما قاله في النسخ من أنه لا بد وأن يكون بطريق شرعي] اهـ. ويقول البناني في حاشيته على شرح المحلي لجمع الجوامع (٢/ ٧٦، ط. دار الفكر): [... لكن الإمام قد تناقض في كلامه، فإنه قال في باب النسخ: ولا يلزم أن يكون العجز ناسخًا للحكم الشرعي؛ لأن العجز ليس بطريق شرعي] اهـ. فزوال الوجوب لعدم القدرة لم يثبت بالعقل بل بالخطاب الشرعي وهو الآيات التي تنفي التكليف بما لا يطاق كقوله

تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾ [الطلاق: ٧]، وتكليف فاقد العضو بغسله حال فقده تكليف بما لا يطاق فلا يكون مرادا كما هو نص الآيات، وليس هذا نسخا بالعقل وإنما هو عدم تعلق الحكم أصلا لعدم وجود سبب التعلق أو شرطه.

ويقول العلامة القرافي في مناقشة ما استدل به الإمام الرازي من سقوط الحكم بذهاب المحل (نفائس الأصول ٥/ ٢٠٧٣، ٢٠٧٤، ط. نزار مصطفى الباز): [لا نسلم أن هذا نسخ؛ لأن الوجوب ما ثبت في أول الأمر إلا مشروطًا بالقدرة والاستطاعة وبقاء المحل ودوام الحياة، وعدم الحكم عند عدم الشرط ليس نسخًا، فإن الموانع تطرأ على المحال والأحكام مع طول الزمان وكذلك بعدم الشروط فلا يقال لذلك نسخ، وليس هو نسخًا في نفسه، فإن مَنْ سافر في رمضان لم ينسخ عنه الصوم والصلاة؛ لأنه إنما وجب بشرط الإقامة، وإذا حاضت المرأة لا يقال نسخ عنها الصوم والصلاة، هذا لا سبيل إليه، بل النسخ إنما يتحقق في حكم ترتب على شرط لم يبق مترتبًا على ذلك الشرط، أو في محل بغير شرط فلم يبق في ذلك المحل، وحاصله أنه رفع الحكم بعد ثبوته، وهذه الأحكام ما ثبتت في أصل الشريعة إلا مشروطة بهذه الشروط على هذه الأوضاع، فما تغير شيء حتى يقال إنه نسخ] اهـ.

إن محل الحكم قد يكون هو الفاعل، وقد يكون المفعول به وهو ما يقع عليه التصرف، وقد يكون المفعول فيه (المكان أو الزمان)، فالصلاة مثلا يتعلق وجوبها بالإنسان المسلم البالغ العاقل القادر، فما لم يوجد إنسان بهذه الصفات لا تجب الصلاة على أحد، ولا يعني هذا أن الصلاة صارت

منسوخة وإنما لم تجب لفقد شرط الوجوب، فإذا توفرت تلك الشروط في إنسان وجبت عليه الصلاة، بينما الحكم المنسوخ يظل منسوخا أبدا ولا يعود معمولا به وإن توفرت شروطه وأسبابه. وقد يوجد الفاعل ولا يوجد المفعول فيه، كالزوال لصلاة الظهر والغروب لصلاة المغرب فإنه لا تجب الصلاة حتى يدخل وقتها. وقد يوجد الفاعل والمفعول فيه ولا يوجد المفعول به كمقطوع الرجلين يسقط عنه حكم القيام في الصلاة لعدم المحل المفعول به.

وقد ذكر العلماء أن الخلاف مع الإمام الرازي في هذه المسألة إنما هو خلاف لفظي سهل لا يترتب عليه كبير أثر، فغاية ما فيه أن الإمام الرازي قد توسع في مفهوم النسخ، وأراد به مطلق الرفع؛ لكونه مشتركا بين النسخ بأنواعه وبين ذهاب المحل، وهذا مع اتفاق الفريقين على سقوط غَسْل الرجلين في حق مقطوعهما سواء قيل: إن هذا لذهاب محل، أم لنسخه بالعقل في حق هذا الشخص، أو لزواله بزوال شرطه أو سببه أو غير ذلك.

يقول العطار في حاشيته على شرح المحلي لجمع الجوامع (٢/ ١٠٨):
[قوله: (وكأنه توسع فيه) أي في النسخ، حيث أراد به مطلق الرفع، وهو اعتذار عن الإمام، وكان المناسب التعبير بما يفيد الجزم؛ لأن مقام الإمام ينبو عن عدم معرفة اصطلاح القوم] اهـ.

ويقول الزركشي في تشنيف المسامع (٢/ ٨٥٨، ٨٥٩، ط. مؤسسة قرطبة): [وزوال الحكم لزوال سببه لا يكون نسخًا، لكن الخلاف فيه سهل لرجوعه إلى التسمية] اهـ.

ومما سبق يتبين أن الراجح المعتمد من أقوال أهل العلم هو أن الحكم الشرعي لا ينسخ بالعقل كما اتفق عليه جمهورهم، وأن الخلاف الحاصل في هذه المسألة لا يعدو أن يكون خلافا لفظيا لا يترتب عليه أثر فعلي يذكر. والله تعالى أعلم.

الاستدلال بالقواعد الفقهية

السؤال

هناك بعض النصوص الشرعية التي وردت عامة وورد من النصوص الأخرى ما يخصصها، وهناك نصوص شرعية وردت مطلقة فقيدتها نصوص أخرى، وقد تكلم العلماء فيما يخصص العام ويقيد المطلق، وذكروا ذلك في مباحث أصول الفقه وغيرها، وقد ذكروا ما يخصص ويقيد النصوص؛ كالقرآن والسنة والإجماع والقياس، على تفصيل في ذلك، فهل ذكر بعض أهل العلم أن القواعد الفقهية تخصص وتقيد النصوص، وإن لم يكن هناك ذكر لذلك، فما موقف دار الإفتاء من ذلك؟

الجواب

اختلف الفقهاء في تعريف القاعدة الفقهية بناء على اختلافهم في مفهومها هل هي قضية كلية أو قضية أغلبية؟ ونحن نختار لكل مدرسة تعريفا من تعريفاتها، فمن تعريفات المدرسة الأولى: هي الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة، تفهم أحكامها منه. (ينظر: الأشباه والنظائر للسبكي ١/ ١١، ط. دار الكتب العلمية).

ومن تعريفات المدرسة الثانية: هي حكم أكثري لا كلي، ينطبق على أكثر جزئياته، لتعرف أحكامها منه. (ينظر: غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر للحموي ١/ ١٥، ط. دار الكتب العلمية).

والظاهر أن الباعث لمن يعرفها بأنها أكثرية هو: أن كثيرا من قواعد الفقه لها صور مستثناة منها، ولا ينطبق عليها حكمها، ويلحظ هذا الأمر من

يطالع كتب قواعد الفقه. (مقدمة تحقيق قواعد الحصني للدكتور/ الشعلان ١/ ٢٣، ط. مكتبة الرشد).

ولكن هذا الاستثناء وعدم الاطراد لا ينقض كلية تلك القواعد ولا يقدح في عمومها؛ لأن الغالب الأكثري معتبر في الشريعة اعتبار القطعي، كما أن الكليات الاستقرائية صحيحة وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات. (ينظر: موسوعة القواعد الفقهية للدكتور/ محمد صدقي الغزي ١/ ٣٢، ط. مؤسسة الرسالة، والموافقات للشاطبي ٢/ ٥٣، ط. دار ابن عفان).

وكون هذه القواعد أغلبية لا يغض من قيمتها العلمية وعظيم موقعها في الفقه، خاصة ضبطها لفروع الأحكام العلمية بضوابط تبين في كل زمرة من هذه الفروع وحدة المناط، وجهة الارتباط برابطة تجمعها وإن اختلفت موضوعاتها وأبوابها، مما يمهد بينها طريق المقايسة والمجانسة. (ينظر: مقدمة شرح القواعد الفقهية للزرقا ص٣٥).

ولذا كان من أهم فوائد علم القواعد الفقهية: ضبط الأمور المنتشرة المتعددة ونظمها في سلك واحد مما يمكن من إدراك الروابط بين الجزئيات المتفرقة، ويزود المطلع عليها بتصور سليم يدرك به الصفات الجامعة بين الجزئيات. (القواعد الفقهية للدكتور/ يعقوب الباحسين ص١١٤).

ويمكن تقسيم القواعد الفقهية بحسب مصادرها إلى قسمين:

القسم الأول: قواعد جاء بها نص شرعي: قد يكون بلفظه مثل: «**الخراج بالضمان**»، فهو نص حديث شريف أخرجه أصحاب السنن الأربعة. وقد يكون بإنشاء لفظها من ظاهر النص، دون حاجة إلى استقراء واستنباط، مثل:

الميسور لا يسقط بالمعسور، فهي قاعدة مأخوذة من الحديث الشريف: ((**وإن أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم**)). (متفق عليه).

القسم الثاني: قواعد خرجها العلماء من استقراء الأحكام الجزئية: وهي التي تتبعها العلماء في أبواب مختلفة، وكثير منهم صاغوها في عبارات موجزة سلسلة، مثل: الرضا بالشيء رضا بما يتولد منه، والمشغول لا يشغل. (الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٦، ٢٨).

وأما تقسيمها من حيث الشمول والسعة، فتنقسم إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: القواعد الكبرى التي تشتمل على مسائل كثيرة، وأبواب متعددة كادت أن تستوعبها. وهي القواعد الخمس التي قيل إن الفقه مبني عليها، وهي: الأمور بمقاصدها، واليقين لا يزول بالشك، والمشقة تجلب التيسير، والضرر يزال، والعادة مُحكَّمة.

القسم الثاني: قواعد قريبة من السابقة في شمولها؛ إلا أنها أقل منها، وقد ذكر منها السيوطي في «الأشباه والنظائر» أربعين قاعدة، منها: الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد، وإذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام، وأغلبها يذكر لها السيوطي أدلتها مثل القاعدة الأولى منها: الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد.

قال السيوطي: «الأصل في ذلك إجماع الصحابة رضي الله عنهم، نقله ابن الصباغ. وفي القاعدة الثالثة: الإيثار في القربات مكروه، وفي غيرها محبوب، قال تعالى: ﴿**ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة**﴾.

القاعدة الثامنة والثلاثون منها: الميسور لا يسقط بالمعسور، قال ابن السبكي:

وهي من أشهر القواعد المستنبطة من قوله صلى الله عليه وسلم: ((**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**)). اهـ.

القسم الثالث: قواعد مختلف فيها في المذهب، كالقواعد العشرين التي ذكرها السيوطي في الكتاب الثالث من الأشباه والنظائر، وهو غالبا يوردها بصيغة الاستفهام، مثل: هل العبرة بصيغ العقود أو بمعانيها؟

القسم الرابع: قواعد مشتملة على مسائل متعددة بأبواب محدودة أو معينة من أبواب الفقه، والكثير منها يعد ضابطا، وهو: ما اختص بباب واحد وقصد به نظم صور متشابهة، وغالبا ما يختص بمذهب معين.

وأما تقسيمها من حيث كونها أصلية أو تابعة فتنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: قواعد أصلية، وهي التي لا تكون تابعة لقاعدة أخرى، مثل القواعد الخمس الكبرى وكذا القواعد الأربعون التي ذكرها السيوطي، والتي تقدمت الإشارة إليها.

القسم الثاني: قواعد تابعة، وهي التي تكون تابعة لقاعدة أخرى، وتكون تبعيتها من وجهين:

أ) أن تكون متفرعة من أكبر منها مثل: الأصل براءة الذمة، فهي مندرجة في قاعدة: اليقين لا يزول بالشك.

ب) أن تكون قيدا لقاعدة أخرى، مثل: الضرر لا يزال بالضرر؛ فإنها قيد لقاعدة: الضرر يزال. (ينظر: مقدمة تحقيق قواعد الحصني ١/ ٣٠، وموسوعة القواعد الفقهية للغزي ١/ ٣٢، ط. مؤسسة الرسالة، والقواعد الفقهية ليعقوب الباحسين ص١١٨).

والحكم في هذه المسألة أنه يجوز تخصيص النصوص وتقييدها بالقواعد الفقهية إجمالا، وإنما قيدنا الجواز بالإجمال لأن واقع الأمر يبين أن القواعد الفقهية ليست على وتيرة واحدة، فبعضها أصله نص شرعي، وبعضها مأخوذ من معنى نص أو أكثر، وبعضها كلي لا يخرج عنه إلا القليل من الفروع، وبعضها مختلف فيه كما تقدم، وبعضها لا يندرج تحته إلا فروع معدودة كقاعدة: من استعجل شيئا قبل أوانه عوقب بحرمانه، فقد قال السيوطي بعد ذكرها: «تنبيه: إذا تأملت ما أوردناه علمت أن الصور الخارجة عن القاعدة أكثر من الداخلة فيها. بل في الحقيقة، لم يدخل فيها غير حرمان القاتل الإرث». (الأشباه والنظائر ص١٥٣).

كما أن النص الذي نريد تخصيصه لا بد أن يكون قابلا للتخصيص، فإن لم يكن قابلا للتخصيص فلا يخصص بالقواعد الفقهية، ولا بغيرها.

ومن الأدلة على ذلك ما أخرجه البخاري في صحيحه قال: حدثنا آدم، حدثنا شعبة، حدثنا الأزرق بن قيس، قال: كنا بالأهواز نقاتل الحرورية، فبينا أنا على جرف نهر إذا رجل يصلي، وإذا لجام دابته بيده، فجعلت الدابة تنازعه وجعل يتبعها -قال شعبة: هو أبو برزة الأسلمي- فجعل رجل من الخوارج يقول: اللهم افعل بهذا الشيخ، فلما انصرف الشيخ، قال: إني سمعت قولكم «وإني غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ست غزوات - أو سبع غزوات - وثماني وشهدت تيسيره»، وإني إن كنت أن أراجع مع دابتي أحب إلي من أن أدعها ترجع إلى مألفها فيشق علي.

ثم أخرجه البخاري من رواية الأزرق بن قيس، قال: كنا على شاطئ نهر بالأهواز، قد نضب عنه الماء، فجاء أبو برزة الأسلمي على فرس، فصلى وخلى فرسه، فانطلقت الفرس، فترك صلاته وتبعها حتى أدركها، فأخذها ثم جاء فقضى صلاته، وفينا رجل له رأي، فأقبل يقول: انظروا إلى هذا الشيخ، ترك صلاته من أجل فرس، فأقبل فقال: ما عنفني أحد منذ فارقت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال: إن منزلي متراخ، فلو صليت وتركته، لم آت أهلي إلى الليل، وذكر أنه قد صحب النبي صلى الله عليه وسلم فرأى من تيسيره.

ووجه الدلالة من الحديث أن الصحابي أبا برزة رضي الله عنه لما ذمه الخوارج ودعوا عليه لتحركه في الصلاة، وهو مأمور بالخشوع فيها، قابل هذا العموم الوارد في الباب بقاعدة فقهية، قد استفادها من مشاهداته لأفرع كثيرة من تيسير النبي صلى الله عليه وسلم، فهو لم يستدل بحديث في الباب على أن النبي صلى الله عليه وسلم فعل بدابة في صلاته مثل ما فعل هو، بل أوضح أنه باستقرائه لأحواله استنبط قاعدة: التيسير مطلب شرعي، حيث قدمه أو خصص به مسألة الخشوع، وإن كان قد خرج من الصلاة كما هو ظاهر الرواية الثانية فقد خصص بها قوله تعالى: ﴿ **وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ** ﴾ [محمد:٣٣]، ولا يقال لعله خصصها بما خصصها به الشافعية بعد ذلك بقوله تعالى: ﴿ **مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ** ﴾ [التوبة: ٩١]، لأنه صرح بدليله ولم يسكت حتى يتطرق إلينا هذا الاحتمال.

وقد ورد تخصيص النص بقاعدة فقهية في ثنايا كلام أهل العلم، مما يدل على صحة ما ذكرنا.

ففي حديث الصحيحين عن أبي هريرة، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إذا استيقظ أحدكم من نومه، فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثا، فإنه لا يدري أين باتت يده».

قال ابن قدامة: «وقد روى أبو حفص عمر بن المسلم العُكْبَري في الخبر زيادة عن النبي صلى الله عليه وسلم: فإن أدخلها قبل الغسل أراق الماء. ويحتمل ألا تزول طهوريته ولا تجب إراقته ؛ لأن طهورية الماء كانت ثابتة بيقين، والغمس المحرم لا يقتضي إبطال طهورية الماء ؛ لأنه إن كان لوهم النجاسة، فالوهم لا يزول به يقين الطهورية؛ لأنه لم يزل يقين الطهارة، فكذلك لا يزيل الطهورية، فإننا لم نحكم بنجاسة اليد ولا الماء؛ ولأن اليقين لا يزول بالشك فبالوهم أولى». (المغني ١/ ٧١، ط. مكتبة القاهرة).

وفي حديث أبي داود عن البراء بن عازب، قال: كانت له ناقة ضارية فدخلت حائطا فأفسدت فيه، فكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها: «فقضى أن حفظ الحوائط بالنهار على أهلها، وأن حفظ الماشية بالليل على أهلها، وأن على أهل الماشية ما أصابت ماشيتهم بالليل».

قال السيوطي: «القاعدة السادسة العادة مُحكَّمة... وفي إرسال المواشي نهارا وحفظها ليلا، ولو اطردت عادة بلد بعكس ذلك، اعتبرت العادة في الأصح». (الأشباه والنظائر للسيوطي ص٨٩).

وفي حديث الصحيحين عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبة في جداره»، ثم يقول أبو هريرة: «ما لي أراكم عنها معرضين، والله لأرمِيَنَّ بها بين أكتافكم».

قال الشيخ عبد الرحمن آل بسام عند شرحه: «وإن كان ثَم حاجة لصاحب الخشب، وليس على صاحب الجدار ضرر من وضع الخشب، فيجب على صاحب الجدار أن يأذن له في هذا الانتفاع، الذي ليس عليه منه ضرر مع حاجة جاره إليه. ويجبره الحاكم على ذلك إن لم يأذن. فإن كان ثَم ضرر، أو ليس هناك حاجة، فالضرر لا يزال بالضرر». (تيسير العلام شرح عمدة الأحكام ص٥٢١، ط. مكتبة الصحابة).

وقد اختلفت المذاهب فيها وهذه بعض استخدامات العلماء في كتب الفقه وشروح الحديث للقواعد الفقهية في تخصيص عموم النصوص، وهي أبلغ في الاستدلال إذ قد يذكر أحيانا كلام لا ينهض عن كونه نظريا لا يرقى للعمل به.

ويمكن مناقشة ما سبق بأن الأدلة الشرعية تتكون من النصوص الشرعية وغيرها، والنصوص الشرعية من القرآن والسنة بالنسبة للاستدلال: لهما الترتيب في الشرف، وليس في القوة، لما قد يعتري النص من الضعف من حيث الثبوت كالقراءة الشاذة والحديث ضعيف السند، أو من حيث الدلالة كالنص المنسوخ، بخلاف الإجماع. والقواعد الفقهية فيها قواعد عامة كلية، تعتمد على نصوص شرعية، هي إلى الإجماع أقرب، فهذه لا شك أنه يخصص بها النص. كما أن هناك قواعد دون السابقة لكن أكثرها لها أدلة مختلفة من الكتاب أو السنة أو الإجماع.

قال الطوفي: «فلنتكلم على أصول الفقه أصلا بعد أصل، على ترتيبها في الشرف لا في القوة. فهي في الشرف: الكتاب، ثم السنة، ثم الإجماع،

لأن الكتاب كلام الله سبحانه وتعالى، وهو أجل وأشرف وأعظم من النبي الذي السنة كلامه، والنبي صلى الله عليه وسلم أشرف من المجتهدين الذين الإجماع هو اتفاقهم. وأما في القوة، فالإجماع، ثم الكتاب، ثم السنة، لأن الإجماع لا ينسخ، بخلاف الكتاب والسنة، فإنهما ينسخان، فيجوز أن الآية أو الخبر المعارض لإجماع يكون منسوخا». (شرح مختصر الروضة ١/ ١١١، ط. مؤسسة الرسالة).

كما أن الأصل في العام أنه مخصص، ويجوز إخراج كثير من أفراده بالتخصيص، فإذا قابل النص العام الذي بهذه المثابة بقواعد تحتها أفراد أكثر من أفراده فلا شك أنه جدير بتخصيص هذا العام الذي يكاد أن يفقد لقبه.

قال ابن النجار: « لا عامَّ إلا وطَرَقَه التخصيصُ إلا مواضع يسيرة. ويجوز التخصيص «ولو لعامٍّ مؤكَّد» إذ تأكيده لا يمنع تخصيصه على أصح قولي العلماء، بدليل قوله تعالى: ﴿**فسجد الملائكة كلهم أجمعون ۝ إلا إبليس**﴾ [الحجر: ٣٠- ٣١] إذا قدر متصلا، وفي الحديث: "**فأحرموا كلهم إلا أبا قتادة**". ويجوز التخصيص مطلقا «إلى أن يبقى واحد» فقط من أفراد العامِّ، قاله أكثر أصحابنا وغيرهم... وما في المتن هو الصحيح من مذهب الإمام أحمد رحمه الله وأصحابه. قال ابن مفلح: يجوز تخصيص العامِّ إلى أن يبقى واحد عند أصحابنا. قال الحلواني: هو قول جماعة. وكذا قال ابن قاضي الجبل. قال ابن برهان: هو المذهب المنصوص. قال القاضي عبد الوهاب: هو قول مالك والجمهور. وحكى الجويني إجماع أهل السنة على

ذلك في «من» و «ما» ونحوهما». (شرح الكوكب المنير ٣/ ٢٧٣، ط. مكتبة العبيكان).

أما لماذا لم يذكر العلماء «القواعد الفقهية» في مخصصات العام في كتب الأصول، فالجواب: أن القواعد الفقهية ليست كلها على وتيرة واحدة، كما تقدم، فمن ثم لا يستطيع الإنسان أن يحكم عليها بحكم كلي. ثم إن كانت القاعدة تستند على نص شرعي، فالاستدلال يكون بالنص؛ ليكون أوضح في القبول والرد، مثل تخصيص الكتاب بخبر الواحد، هو واضح بالنسبة لكلام أهل العلم فيه، بخلاف القاعدة الفقهية التي قد لا يعلم مصدرها إلا بعد البحث الشديد. كما أن المباحث القديمة كلها تتحدث عن قوائم علمية معينة، ولذا يأتي النقاش في فلكها. كذلك فالمجتهد المطلق لا يحتاج إلى معرفة الفروع الفقهية؛ لأنه مجتهد، فلذلك لا يلتفت إلى القواعد الفقهية ليخصص بها العام، بل من الناحية العملية لا يكاد هذا يحدث؛ فإن الذين يضعون القواعد الفقهية إنما هم أتباع المذهب بعد رحيل صاحبه بزمن غير قصير.

أما بخصوص تقييد المطلق بالقواعد الفقهية، فالأصل فيه أن ما ذكر هناك يذكر هنا أيضا؛ كما صرح به كثير من أهل الأصول في كتبهم.

قال الآمدي: «وإذا عُرف معنى المطلق والمقيَّد، فكل ما ذكرناه في مخصصات العموم من المتفق عليه، والمختلف فيه، والمزيف، والمختار؛ فهو بعينه جارٍ في تقييد المطلق، فعليك باعتباره ونقله إلى هاهنا». (الإحكام

في أصول الأحكام ٣/ ٤، ط. المكتب الإسلامي، ونحوه في إرشاد الفحول ٢/ ١٠، ط. دار الكتاب العربي).

وبناءً عليه: فإنه يجوز تخصيص النصوص وتقييدها بالقواعد الفقهية الخمس التي ترجع إليها جميع مسائل الفقه، كذلك القواعد الكلية التي يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية، وأصلها أربعون قاعدة؛ وكثير منها له أدلة شرعية واضحة منصوص عليها، وقد ذكرنا أمثلة منها. لكنْ هذه القواعد الأربعون ليست على مستوى واحد من القوة، بل بعضها لم يندرج تحته إلا فرع واحد -كما تقدم- ولذا فالقول في هذه الأربعين هو أن يخصص بالقوي منها فقط، وهي ما يستند إلى نصوص شرعية أو إجماع. ثم إنما يُخصَّص النصُّ العامُّ الذي يقبل التخصيص. والله تعالى أعلم.

الترخص عند الابتلاء

السؤال

من المعروف في الفقه الإسلامي أن الابتلاء من أسباب التيسير، فما حدود هذا الابتلاء الذي يَحصُل به الترخيص؟

الجواب

قاعدة الابتلاء وعلاقته بالتيسير والترخيص من القواعد المهمة التي ينبغي على الفقيه أن ينتبه إليها؛ إذ إن الابتلاء قد ينقل الحكم التكليفي من دائرة العزيمة إلى دائرة الرخصة، فيصير ما كان محظورًا مسموحًا في فعله، وما كان واجبًا مسموحًا في تركه، وما ذلك إلا لكون الابتلاء يورث حرجًا أو مشقة تستوجب ذلك التيسير والترخيص، بل إن الابتلاء من أكثر أسباب التيسير مساسًا للتفريع الفقهي، فأثره لا يقتصر على باب معيَّن من أبواب الفقه دون غيره، بل هو في الغالب شامل لمجموع أبواب الفقه، وإن كان التصريح بالتعليل به قد كثر فيما يتعلق بأمور العبادات، خاصة فيما يتعلق بالطهارة وإزالة النجاسة، غير أن التأمل في الفروع الفقهية يتضح منه شمول أثره لغير ذلك، يقول السيوطي بعد أن ذكر الكثير من الفروع الفقهية الداخلة في قضية الابتلاء: «فقد بان بهذا أن هذه القاعدة يرجع إليها غالب أبواب الفقه» (الأشباه ص: ٨٠، ط. دار الكتب).

والناظر فيما كتبه الفقهاء يمكن أن يقسِّم الابتلاء إلى عام وخاص لكلٍ منهما ضوابطه، وإن كان الأثر الفقهي المترتب على كل منهما واحد.

فالأول منهما –وهو الابتلاء العام– معناه: اشتداد حاجة أكثر المكلفين أو فئة معينة منهم للتيسير في أمر شائع متكرر يتعسر عليهم تركه أو الاحتراز عنه، بحيث لو كُلِّفوا اجتنابه لوجدوا في ذلك مشقة غير معتادة. يقول الصنعاني: «ومعنى عموم البلوى شمول التكليف لجميع المكلفين أو أكثرهم عملًا». (إجابة السائل شرح بغية الآمل ص ١٠٩، ط. مؤسسة الرسالة).

وفسَّر علاء الدين البخاري ما يعم به البلوى بأنه: «ما يمس الحاجة إليه في عموم الأحوال» (كشف الأسرار ٣/ ١٦، ط. دار الكتاب الإسلامي– القاهرة).

وفسَّره شمس الدين الأصفهاني بأنه: «ما يحتاج إليه عموم الناس من غير أن يكون مخصوصًا بواحد دون آخر». (بيان المختصر ١/ ٧٤٦، ط. جامعة أم القرى– مكة المكرمة).

وقال الكمال بن الهمام مفسِّرًا ما تعم به البلوى أنه ما: «يحتاج إليه الكل حاجة متأكدة مع كثرة تكرره». (التحرير مع شرحه ٢/ ٢٩٥، ط. دار الفكر).

فمثال ما يشق تركه للحاجة إليه: النوم، فهو حالة متكررة لكل الناس ولا تختص بفرد واحد، ومن الواضح بالمشاهدة أن اجتناب النوم مطلقًا يتعذر على عموم الناس لشدة احتياجهم له، فلو كُلِّفوا اجتنابه مطلقًا لكان في ذلك مشقة خارجة عن المعتاد لا يمكنهم احتمالها، وبهذا يتضح أن النوم من الأمور التي تعم بها البلوى، وذلك مع ملاحظة أن الأصل في الشريعة تحريم كل ما يؤدي لغياب العقل أو فقد الوعي –كالمسكرات والمخدِّرات ونحوها– لكن لما عمت بلوى الناس بالاحتياج إلى النوم رغم أنه وسيلة لتغييب العقل كان

مستثنى على خلاف ذلك الأصل؛ لأن التكليف باجتنابه حرج وتكليف بما لا يطاق، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ [البقرة: ٢٨٦]، ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ [الحج: ٧٨].

وقد جاء في حديث أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: "**رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ**"، وذكر منهم: "**النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ**" (رواه أبو داود وابن ماجه والنسائي).

ومثال ما يتعذر الاحتراز عنه: الدم اليسير المتبقي في لحم الذبيحة بعد تذكيتها، فإنه يشق على الناس الاحتراز عنه، ولا يجب غسله قبل طهو اللحم ولا بعده، رغم أنه جزء منفصل من الدم المسفوح المتدفق جريانه من الذبيحة، والذي هو نجس بالإجماع، ولكن لما كان هذا الدم المنفصل قليلًا يشق الاحتراز عنه، مع حاجة أكثر المكلفين للتغذي باللحم؛ عمت به البلوى، وكان معفوًا عنه، بخلاف ما لو قصده إنسان فتعمد تجميع الدماء القليلة المعفو عنها وتناولها مفردة؛ فإنه يحرم عليه إذ لا بلوى فيه.

والنوع الثاني من أنواع الابتلاء: الابتلاء الخاص، وهو اشتداد حاجة المكلف للتيسير في أمر متكرر يتعسر عليه -بصورة خاصة- تركه أو الاحتراز عنه، بحيث لو كُلِّف اجتنابه لوجد في ذلك مشقة غير معتادة، وذلك نحو أن يبتلى شخص بمرض كسلس البول مثلًا، فإنه يشق عليه تجديد الوضوء لأداء الصلاة كلما نزلت منه قطرة بول، لصعوبة الاحتراز والعجز عن التحكم مع كثرة خروج الحدث، فتشتد حينئذ حاجة المكلف لأداء الصلاة مع التيسير في أحكام الطهارة، فهذه بلوى خاصة لا يجدها الشخص الصحيح، وإنما

يبتلى بها بعض المكلفين بصورة خاصة، قد تتفاوت مشقتها من فرد إلى آخر، مما يحتم على المفتي دراسة العناصر المختلفة المحيطة بالحادثة ثم إصدار فتوى خاصة لكل فرد بحسب بلواه، بخلاف ما يصدره المفتي من أحكام عامة في عموم البلوى.

ومن تعريف الابتلاء بنوعيه وأمثلة كل منهما يصح استخلاص ما يضبط بها عموم البلوى وخصوصها، فالشيء الذي تعم به البلوى لا بد أن يتوافر فيه ضابطان:

أولهما: شمول الأغلبية: فقضية عموم البلوى تتميز بهذا الضابط عن قضية خصوص البلوى؛ وذلك لأن في العموم ينظر إلى الحالة الغالبة لجميع أفراد المكلفين أو أكثرهم أو فئة معينة منهم، ويثبت الترخيص في هذه الحالة دون حاجة إلى استفتاء خاص، يقول ابن قدامة (المغني ٢/ ٥٩، ط. دار إحياء التراث العربي): «الحاجة العامة إذا وجدت أثبتت الحكم في حق من ليست له حاجة، كالسَّلَم، وإباحة اقتناء الكلب للصيد والماشية في حق مَن لا يحتاج إليهما، ولأنه قد روي أن النبي -صلى الله عليه وسلم- جمع في المطر، وليس بين حجرته والمسجد شيء».

بينما في خصوص البلوى يُنظَر إلى حالة كل فرد على حدة وإلى ملابسات الواقعة التي يُستفْتى فيها، فتتعدد بذلك الفتاوى وتختلف تبعًا لاختلاف أحوال المكلفين ووقائعهم.

وعموم البلوى قائمة على التفرقة بين فقه الأفراد وبين فقه الأمة أو الجماعة، وقد ورد ما يؤيد هذه التفرقة في نصوص الشريعة وأصولها

وأحكامها، ومن صور التفرقة بين أحكام الفرد والجماعة ما بحثه الأصوليون في كتبهم من التفرقة بين الواجب العيني (الفردي) والواجب الكفائي (الجماعي). وهذه التفرقة تعتبر واحدة من أهم مسائل أصول الفقه، والواقع أنه كما نظر الشارع الحكيم إلى حالة الجماعة في مسألة الوجوب الكفائي بحيث أوجب إقامة أمر ما على جماعة المكلفين لو أوجبه على كل فرد منهم لشق على أكثرهم، فكذلك نظر إلى حالتهم في قضية عموم البلوى بحيث خفَّف عنهم ما لو أوجبه على كل فرد منهم لشق على أكثرهم وأوقعهم في الحرج، نعم قد يوجد أشخاص لا يشق عليهم إقامة الواجب الكفائي أو عدم تخفيف ما تعم به البلوى، لكن مثل هؤلاء يمثلون الأقلية، والقاعدة أن العبرة للغالب الشائع لا للقليل النادر، وتغليب حكم الأكثرية أصل أصيل وارد في نصوص الكتاب والسنة في مواضع متعددة ومواضيع متنوعة، فمن ذلك: أن الخمر وإن كانت تشتمل على بعض المنافع، إلا أنها تعد منافع قليلة مستهلكة في جانب الأضرار الكثيرة الغالب وقوعها من جراء تناول الخمر وتداولها، ويستأنس لهذا المعنى بما ورد عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قيل له: أنهلك وفينا الصالحون؟ فقال: ((**نَعَمْ، إِذَا كَثُرَ الْخَبَثُ**)) (متفق عليه).

وقد ذكر الفقهاء قواعد عديدة تدور حول هذا المعنى، فمما قالوه: «أن الأكثر ينزل منزلة الكمال والأقل تبع للأكثر». (المبسوط للسرخسي ٩/ ١٩، ط. دار المعرفة-بيروت).

ومن القواعد: «يقام الأكثر مقام الكل». (المبسوط ٢٥/ ٢٨].

ومنها: «اليسير يكون تبعًا للكثير، ولا يكون الكثير تبعًا لليسير». (الحاوي الكبير للماوردي ٧/ ٣٦٦، دار الفكر).

فتبين مما سبق أن شيوع الأمر وشموله لغالبية المكلفين أو لغالبية فئة معينة منهم من الأمور المؤثِّرة في الأحكام الشرعية، وكذلك من الأمور التي يتوقف عليها صحة وصف النازلة بأنها تعم بها البلوى.

وثانيهما: التَّكرار وكثرة الوقوع: فقد يُكلَّف الإنسان بشيء لا يشق عليه الإتيان به مرة أو مرات متكررة في فترات متباعدة، لكن إذا كُلِّف الإتيان به مرارًا متكررة في فترات متقاربة يجده شاقًا عليه مهما كانت بساطته، ومن هنا كان التكرار وكثرة الوقوع ضابط من ضوابط عموم البلوى؛ لأن ما قلَّ تكراره ولو شمل جميع المكلفين لا تعم به البلوى لانعدام المشقة في فعله.

والتكرار الذي تتوقف عليه قضية عموم البلوى هو التكرار العام على المستوى الجماعي، كتكرار السفر في إباحة الفطر والجمع والقصر، رغم أن الغالب على حال كل مكلف بمفرده هو قلة حاجته لتكرار السفر، لكن لما كان الغالب أيضًا تكرار حصول السفر بصورة عامة يومية، نزلت الحاجة العامة لكل الأمة منزلة الحاجة الخاصة لكل فرد منها، ففقه الأمة أو فقه الجماعة ينظر إلى المكلفين باعتبارهم شخصًا واحدًا، ومن هنا كان تكرار حصول الحادثة لهذا الشخص المعنوي يُعد مما تعم به البلوى.

على أنه ليس كل ما يتكرر يمثل مشقة، بل الضابط في التكرار أن يولد مشقة غير معتادة، فالمشقات إما غير معتبرة لدى الشارع ثبت إلغاؤها دائمًا، وهي المشقة التي يعتادها الناس في حياتهم العامة ويحتملونها في مقابل

تحقيق مصلحة راجحة عليها، كمشقة السعي لاكتساب الأرزاق، وتشييد الأبنية والمساكن ونحوها، ونظير ذلك المشقة المصاحبة للعبادات: كالحج والصيام والصلوات، وهناك مشقة معتبرة ثبت اعتبارها دائمًا، كالمشقة الناتجة عن الإخلال بالمقاصد الكلية الخمس أو واحد منها، وتسمى بالضرورات لشدة الاحتياج إليها دائمًا، وهذا النوع من المشقة لا ينظر فيه إلى عموم بلوى أو خصوصها، بل هذا النوع من المشقة معتبر شرعًا في كل حال ولكل شخص، إلا ما استثناه الشرع في الحدود والقصاص ونحو ذلك مما يرجع إلى قاعدة ترجيح الضرورة العامة على الضرورة الخاصة، وهناك مشقة متوسطة بين النوعين السابقين، وهي المشقة التي تتفاوت شدة وضعفًا، فتارة تكون راجحة، وتارة تكون مرجوحة بحسب مقتضيات الأحوال، فما كان منها أقرب إلى المشقة المعتبرة ألحق بها، وما كان أقرب إلى الملغاة ألحق بها، وغالبًا ما يحصل هذا مع النوازل الحاجية، فإنها إذا عمت بها البلوى كانت معتبرة وأنزلت بمنزلة الضرورات في الاستثناء من الأصل المانع، وإذا لم تعم بها البلوى كانت ملغاة عملًا بالأصل، كاعتبار عموم البلوى بطين الشوارع الذي لا يخلو غالبًا من نجاسات، فإنه يشق على العامة الاحتراز عنه، فإذا لم يشق على البعض ذلك، فلا يخفف الحكم الشرعي حينئذ بصورة عامة لانعدام عموم البلوى، لكن ينظر في كل حالة بحسب المشقة الحاصلة لها، فإن المشاق تتفاوت.

فيصح لنا أن نقول إذًا: «إن قضية عموم البلوى وخصوصها تندرج تحت قاعدة كبرى هي قاعدة: «المشقة تجلب التيسير»، وهو ما أردناه من

قولنا: إن الأثر الفقهي المترتب على عموم البلوى وخصوصها واحد، فإذا صحت ضوابط الابتلاء جاز الترخيص، والذي قد يكون بإباحة المحرَّم: كما في الضبة الصغيرة من فضةٍ للحاجة، وكلبس الحرير لمن به حِكَّة في جلده. وقد يكون بتقديم ما حقه التأخير، أو تأخير ما حقه التقديم، وكما في الجمع بين الصلاتين في السفر. وقد يكون بتقليد من أجاز، بأن يُقدمَ المرء على فعل شيء له وجه يجيزه شرعًا، وإن لم يكن راجحًا في نظره، وذلك خير له من أن تُغَلَّق أمامه كل الأبواب فلا يجد أمامه من سبيلٍ إلا اقتحام المحرَّم، وقد كان له سعة بأن يقلَّد من أجاز، يقول الشيخ البيجوري في حاشيته على شرح ابن القاسم لمتن أبي شجاع في الفقه الشافعي - عند قول الشارح: «ولا يجوز في غير ضرورة لرجل أو امرأة استعمال شيء من أواني الذهب والفضة»- قال معلقًا: «عدَّه البلقيني وكذا الدميري من الكبائر، ونقل الأذرعي عن الجمهور أنه من الصغائر وهو المعتمد، وقال داود الظاهري: بكراهة استعمال أواني الذهب والفضة كراهة تنزيهية، وهو قول للشافعي في القديم، وقيل الحرمة مختصة بالأكل والشرب دون غيرهما؛ أخذًا بظاهر الحديث، وهو: ((**لا تشربوا في آنية الذهب والفضة ولا تأكلوا في صحافهما**))، وعند الحنفية قول بجواز ظروف القهوة، وإن كان المعتمد عندهم الحرمة، فينبغي لمن من ابتلي بشيء من ذلك كما يقع كثيرًا تقليد ما تقدم؛ ليتخلص من الحرمة». (١/ ٤١، ومثله في حاشية الشرواني على التحفة ١/ ١١٩، ط. دار إحياء التراث العربي). والله تعالى أعلم.

الفرق بين التيسير في الفتوى والتساهل

السؤال

هل هناك فارق بين التيسير في الفتوى، وبين التساهل في الفتوى؟

الجواب

الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد..، فقد ورد عن أهل العلم ذم التساهل في الفتوى، وكثيرًا ما يلتبس الأمر على بعض الناس حتى يتخذوا مِن ذم العلماء للتساهل وتحريمه ذريعةً لذم مراعاة التيسير في الفتيا، وفي هذا خلط بين أمرين مختلفين تمامًا في خصائصهما وأحكامهما، فهناك فرق كبير بين التساهل والتيسير، وكما ورد عن العلماء ذم التساهل في الفتوى ورد عنهم أيضًا استحسان التيسير على الناس والتماس المخرج الشرعي لهم مما يشق عليهم التزامه، فالعلماء يفرقون بين الأمرين في الاصطلاح وإن تقاربا من حيث اللغة، قال الفيروزآبادي في القاموس المحيط [١/ ٤٩٩- ٥٠٠، ط. مؤسسة الرسالة- بيروت]: «اليُسْرُ: ضدُّ العُسْرِ. وَتَيَسَّرَ واسْتَيْسَرَ: تَسَهَّلَ. ويَسَّرَهُ: سَهَّلَهُ، يكونُ في الخَيْرِ والشَّرِّ... والتَّياسُرُ: التَّساهُلُ» ا.هـ.

والتيسير في الشريعة هو: تشريع الأحكام على وجه روعيت فيه حاجة المكلف وقدرته على امتثال الأوامر واجتناب النواهي مع عدم الإخلال بالمبادئ الأساسية للتشريع. انظر: [مظاهر التيسير في الشريعة الإسلامية لكمال جودة أبو المعاطي ص٧، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه بجامعة الأزهر، القاهرة، عام ١٩٧٥م].

والإفتاء هو: تبيين الحكم الشرعي عن دليل لمن سأل عنه فيما نزل به من وقائع، أو فيما أشكل عليه من أحكام الشرع. انظر: [شرح منتهى الإرادات ٣/ ٤٨٢، ط. عالم الكتب].

فالفتوى هي تبيين لحكم الشرع في حادثة ما لمن سأل عنه، وهذا التبيين لا بد أن يكون صادرًا عن دليل معتبر شرعًا.

ودور المفتي هو بيان الحكم الشرعي لمن سأل عنه، وقد يأتيه استفتاء في مسألة قديمة تعددت فيها اجتهادات أهل العلم، وقد يأتيه في مسألة مستحدثة لم يتعرض لها السابقون وتحتاج للاجتهاد، وفي كلا الحالتين يجب على المفتي أن يبذل قصارى جهده في الوصول إلى الحكم الشرعي المناسب لواقعة السؤال؛ سواء كان بترجيحه لأحد أقوال المجتهدين، أو باجتهاده ونظره في الأدلة ونصوص الوحي، أو بتخريجه الفتوى على قواعد العلماء وأصول مذاهب المجتهدين، وعلى كل حال فعليه أن يضع نصب عينيه أن قصد الشريعة المباركة إلى التكليف هو قصد إلى ما يكون به صلاح العباد واستقامة أحوالهم الدنيوية والأخروية بما لا يشق عليهم امتثاله، فالتكليف في الإسلام تشريف مقرون بالتيسير والتخفيف.

وقد وردت في كتاب الله تعالى وأحاديث رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- نصوص صريحة تدل على أصالة التيسير في الإسلام، وتنفي أن يكون العسر أو الحرج أو الإضرار بالمكلفين مقصدًا شرعيًّا، بالإضافة إلى أن المكلفين مأمورون بالرفق والتيسير على النفس وعلى الغير، وأولى الناس

بذلك هم العلماء؛ لأنهم المبلغون عن الله شرعه، وهم من يهرع إليهم الناس إذا نزلت بهم نازلة لمعرفة حكم الله فيها وما ينبغي عليهم أن يفعلوه.

والله تعالى يقول: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ [البقرة: ١٨٥]، قال الخازن في تفسيره [١/ ١٥٦، ط. دار الفكر- بيروت] : «أي قد نفى عنكم الحرج في أمر الدين، قيل: ما خُيِّر رجل بين أمرين فاختار أيسرهما، إلا كان أحب إلى الله تعالى» اهـ.

ويقول عز وجل: ﴿**مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ [المائدة: ٦].

قال الإمام الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب [١١/ ١٣٩، ط. دار الكتب العلمية- بيروت]: «اعلم أن هذه الآية أصل كبير معتبر في الشرع، وهو أن الأصل في المضار أن لا تكون مشروعة، ويدل عليه هذه الآية فإنه تعالى قال: ﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾ [الحج: ٧٨] ويدل عليه أيضًا قوله تعالى: ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ [البقرة : ١٨٥]، ويدل عليه من الأحاديث قوله عليه السلام : ((**لا ضرر ولا ضرار في الإسلام**))، ويدل عليه أيضًا أن دفع الضرر مستحسن في العقول، فوجب أن يكون الأمر كذلك في الشرع؛ لقوله عليه السلام : ((**ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن**))» اهـ.

وروى البخاري ومسلم في صحيحيهما عن أنس -رضي الله عنه- عن النبيِّ -صلى الله عليه وآله وسلم- قال: ((**يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا، وَبَشِّرُوا وَلَا تُنَفِّرُوا**)).

قال المناوي في فيض القدير [٦/ ٤٦٢- ٤٦١، ط. المكتبة التجارية الكبرى]: «(يَسِّروا) بفتح فتشديد أي خذوا بما فيه التيسير على الناس بذكر ما يؤلفهم لقبول الموعظة في جميع الأيام؛ لئلا يثقل عليهم فينفروا؛ وذلك لأن التيسير في التعليم يورث قبول الطاعة، ويرغب في العبادة، ويسهل به العلم والعمل (ولا تُعسِّروا) لا تشددوا، أردفه بنفي التعسير مع أن الأمر بشيء نهي عن ضده تصريحًا لما لزم ضمنًا للتأكيد، ذكره الكرماني، وأولى منه قول جمع: عقَّبه به إيذانا بأن مراده نفي التعسير رأسًا ولو اقتصر على (يسروا) لصدق على كل من يَسَّر مرة وعَسَّر كثيرا، كذا قرره أئمة هذا الشأن ومنهم النووي وغيره» اهـ.

وروى البخاري في صحيحه عن أبي هريرة -رضي الله عنه-، قال: بَال أَعْرَابِيٌّ في المسجدِ، فَقَامَ النَّاسُ إِلَيْهِ لِيَقَعُوا فِيهِ، فَقَالَ النبيُّ -صلى الله عليه وسلم-: ((**دَعُوهُ وَأَرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ سَجْلًا مِنْ مَاءٍ، أَوْ ذَنُوبًا مِنْ مَاءٍ، فَإِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ وَلَم تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ**)).

قال المناوي في فيض القدير [٢/ ٥٧٣]: «... أكد التيسير بنفي ضده وهو التعسير فقال: (ولم تبعثوا معسرين) إسناد البعث إليهم مجاز؛ لأنه المبعوث بما ذكر، لكن لما نابوا عنه في التبليغ أطلق عليهم ذلك إذ هم مبعوثون من قبله؛ أي مأمورون، وكان ذا شأنه مع كل من بعثه لجهة يقول: (يسروا ولا تعسروا) وهذا قاله لمّا بال ذو الخُويصرة اليماني أو الأقرع بن حابس بالمسجد» اهـ.

وعن جابر -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- : ((بعثت بالحنيفية السمحة ومن خالف سنتي فليس مني». أخرجه الخطيب، وقال المناوي في فيض القدير [٣/ ٢٠٣]: له طرق ثلاث ليس يبعد أن لا ينزل بسببها عن درجة الحسن.

ويقول المناوي في شرح الحديث ٣/ ٢٠٣: «... (ومن خالف سنتي) أي طريقتي بأن شدد وعقد وتبتل وترهب (فليس مني) أي ليس من المتبعين لي العاملين بما بعثت به الممتثلين لما أمرت به من الرفق واللين والقيام بالحق والمساهلة مع الخلق، قال الحرالي: إنما بعث بالحنيفية السمحة البيضاء النقية، واليسر الذي لا حرج فيه ﴿**لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ**﴾ [الأنفال: ٤٢] اهـ. واستنبط منه الشافعية قاعدة: إن المشقة تجلب التيسير»اهـ.

وروى البخاري ومسلم -واللفظ له- ((عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة)). قال الحافظ ابن عبد البر في التمهيد [٧/ ١٩٩، ط. وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية- المغرب]: «وفي هذا الحديث أدل الدلائل على فضل السواك والرغبة فيه، وفيه أيضًا دليل على فضل التيسير في أمور الديانة، وأن ما يشق منها مكروه، قال الله عز وجل ﴿**يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ ألا ترى أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لم يخير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما، فإن كان إثمًا كان أبعد الناس منه» اهـ.

وروى مسلم في صحيحه ((**عن أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- قالت: سمعت من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول في بيتي هذا: اللهم من ولي من أمر أمتي شيئًا فشق عليهم فاشقق عليه، ومن ولي من أمر أمتي شيئًا فرفق بهم فارفق به**))، وفي هذا حث لمن تولى أمر الإفتاء ألا يشق على الأمة، بل عليه بالرفق والتيسير ما دام في الأمر سعة، ولم يترتب على التيسير فيه إثم، فقد أخرج البخاري ومسلم في صحيحيهما ((**عن أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت: مَا خُيِّرَ رَسُولُ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا أَخَذَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا، فَإِنْ كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنْهُ**)). وفي رواية أخرى عن السيدة عائشة -رضي الله عنها-: ((**وَلَا خُيِّرَ بَيْنَ أَمْرَيْنِ قَطُّ، إِلَّا كَانَ أَحَبَّهُمَا إِلَيْهِ أَيْسَرُهُمَا، حَتَّى يَكُونَ إِثْمًا، فَإِذَا كَانَ إِثْمًا كَانَ أَبْعَدَ النَّاسِ مِنَ الْإِثْمِ**)). رواه أحمد في مسنده.

قال الحافظ ابن عبد البر في التمهيد[٨/ ١٤٦-١٤٧]: «في هذا الحديث دليل على أن المرء ينبغي له ترك ما عسر عليه من أمور الدنيا والآخرة، وترك الإلحاح فيه إذا لم يضطر إليه، والميل إلى اليسر أبدًا، فإن اليسر في الأمور كلها أحب إلى الله وإلى رسوله، قال تعالى: ﴿ **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**﴾ [البقرة: ١٨٥]، وفي معنى هذا الأخذ برخص الله تعالى، ورخص رسوله -صلى الله عليه وسلم-، والأخذ برخص العلماء ما لم يكن القول خطأ بيِّنًا .... روينا عن محمد بن يحيى بن سلام عن أبيه قال: ينبغي للعالم أن يحمل الناس على الرخصة والسعة ما لم يخف المأثم ... عن

معمر قال: إنما العلم أن تسمع بالرخصة من ثقة فأما التشديد فيحسنه كل واحد».ا.هـ.

هذا والناظر في الأحكام الشرعية يرى بوضوح أنها مبنية على اليسر، ووضع الحرج عن المكلفين، وهذا يعد من مزايا الشريعة الإسلامية مقارنة بما قبلها من الشرائع السماوية، كما جاء في قوله تعالى في وصف نبي الإسلام سيدنا محمد -صلى الله عليه وآله وسلم-: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، ولهذا فقد قرر العلماء قاعدة: «المشقة تجلب التيسير»، واعتبروها إحدى القواعد الخمس الكبرى التي عليها مدار الفقه الإسلامي انظر: [الأشباه والنظائر للسيوطي، ص٧- ٨، ط. دار الكتب العلمية]، كما قرروا قواعد أخرى محورها الرئيس هو التيسير أيضًا، كقاعدة: «الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم»، وقاعدة: «لا ينكر المختلف فيه وإنما ينكر المجمع عليه»، وقاعدة: «الخروج من الخلاف مستحب» وغير ذلك.

يقول الشاطبي في الموافقات [٤/ ٣٥٠- ٣٥١، ط. دار ابن عفان]: «إن دوران الحاجيات على التوسعة والتيسير ورفع الحرج والرفق (فبالنسبة إلى الدين) يظهر في مواضع شرعية الرخص في الطهارة؛ كالتيمم، ورفع حكم النجاسة فيما إذا عسر إزالتها، وفي الصلاة بالقصر، ورفع القضاء في الإغماء، والجمع، والصلاة قاعدا وعلى جنب، وفي الصوم بالفطر في السفر والمرض،

وكذلك سائر العبادات؛ فالقرآن إن نص على بعض التفاصيل كالتيمم والقصر والفطر فذاك، وإلا؛ فالنصوص على رفع الحرج فيه كافية، وللمجتهد إجراء القاعدة والترخص بحسبها، والسنة أول قائم بذلك. (وبالنسبة إلى النفس) أيضًا يظهر في مواضع، منها مواضع الرخص؛ كالميتة للمضطر، وشرعية المواساة بالزكاة وغيرها، وإباحة الصيد وإن لم يتأت فيه من إراقة الدم المحرم ما يتأتى بالذكاة الأصلية. (وفي التناسل) من العقد على البُضْع من غير تسمية صداق، وإجازة بعض الجهالات فيه بناء على ترك المشاحة كما في البيوع، وجعل الطلاق ثلاثًا دون ما هو أكثر، وإباحة الطلاق من أصله، والخلع، وأشباه ذلك. (وبالنسبة إلى المال) أيضًا في الترخيص في الغرر اليسير، والجهالة التي لا انفكاك عنها في الغالب، ورخصة السَّلَم والعرايا والقرض والشفعة والقراض والمساقاة ونحوها، ومنه التوسعة في ادخار الأموال وإمساك ما هو فوق الحاجة منها، والتمتع بالطيبات من الحلال على جهة القصد من غير إسراف ولا إقتار. (وبالنسبة إلى العقل) في رفع الحرج عن المكره، وعن المضطر على قول من قال به في الخوف على النفس عند الجوع والعطش والمرض وما أشبه ذلك، كل ذلك داخل تحت قاعدة رفع الحرج؛ لأن أكثره اجتهادي، وبينت السنة منه ما يحتذى حذوه» اهـ.

أما (التساهل في الفتوى) فمعناه: أن يعجل المفتي فيفتي من غير نظر، أو بغير تثبت واستجماع للمصادر، أو أن يبادر إلى الفتوى لهوى في نفسه، أو يتبع الحيل المحرمة أو غير ذلك، فهذا الفعل لا خلاف في حرمته.

يقول الإمام النووي في المجموع [١/ ٧٩- ٨٠، ط. المنيرية] مفرقًا بين التساهل والتيسير على الناس لتخليصهم مما يشق عليهم: «يحرم التساهل في الفتوى، ومن عرف به حرم استفتاؤه فمن التساهل: أن لا يتثبت ويسرع بالفتوى قبل استيفاء حقها من النظر والفكر، فإن تقدمت معرفته بالمسؤول عنه فلا بأس بالمبادرة، وعلى هذا يحمل ما نقل عن الماضين من مبادرة. ومن التساهل أن تحمله الأغراض الفاسدة على تتبع الحيل المحرمة أو المكروهة، والتمسك بالشبه طلبًا للترخيص لمن يروم نفعه، أو التغليظ على من يريد ضره، وأما من صح قصده فاحتسب في طلب حيلة لا شبهة فيها؛ لتخليص من ورطة يمين ونحوها فذلك حسن جميل. وعليه يحمل ما جاء عن بعض السلف من نحو هذا، كقول سفيان: إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة، فأما التشديد فيحسنه كل أحد» اهـ.

ومما سبق: يتجلى أن ثمت فارقًا جوهريًّا بين التساهل والتيسير في الإفتاء، فالتساهل ينشأ عن فوضى وتقصير في البحث، وهو نوع من الاستهتار والتلاعب ولذا فحكمه الحرمة، بينما التيسير ينشأ عن رسوخ في العلم، وإدراك لمقاصد الشريعة وأدلتها وطرائق الترجيح بينها، وعن دراية بأحوال الناس وحاجتهم وواقعهم، فالتيسير نوع من إعمال القواعد العلمية المدروسة والمقننة بعناية من قِبل علماء الإسلام وأئمة الفقه، ولهذا فلا يخرج حكمه عن الندب أو الوجوب بحسب ما يقتضيه الواقع. والله تعالى أعلى وأعلم.

الفرق بين التشدد والأخذ بالأحوط

السؤال

هل الأخذ دائمًا بالأحوط من أقوال العلماء يعد تشددًا في الدين أم لا؟ وإذا لم يكن كذلك فما الفرق بين الأمرين؟

الجواب

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد: فقد جاءت شريعة الإسلام بالرفق والرحمة والهداية إلى الصراط المستقيم، وكان من أهم مقاصدها رفع المشقة والحرج عن الناس، قال الحق تبارك وتعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال سبحانه: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ**﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وقال جلَّ شأنه: ﴿**مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**﴾ [المائدة: ٦]، ولهذا فإن التشدد في الدين أمر مذموم؛ لأنه يتنافى مع مقاصد الشريعة السمحة ومع ما جاء في نصوصها الصريحة الدالة على أن مدار التكليف هو التيسير والتخفيف والمقاربة قدر استطاعة المكلف.

روى البخاري في صحيحه عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ». قال الحافظ ابن

رجب في «شرح صحيح البخاري» (١/ ١٤٩- ١٥١، ط. مكتبة الغرباء الأثرية- المدينة المنورة): «ومعنى الحديث: النهي عن التشديد في الدين بأن يُحَمِّل الإنسان نفسه من العبادة ما لا يحتمله إلا بكلفة شديدة، وهذا هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم: «وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ» يعني: أن الدين لا يؤخذ بالمغالبة فمن شاد الدين غلبه وقطعه... وقوله صلى الله عليه وسلم: «سَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا». التسديد: هو إصابة الغرض المقصود، وأصله من تسديد السهم إذا أصاب الغرض المرمي إليه ولم يخطئه. والمقاربة: أن يقارب الغرض وإن لم يصبه؛ لكن يكون مجتهدًا على الإصابة فيصيب تارة ويقارب تارة أخرى، أو تكون المقاربة لمن عجز عن الإصابة كما قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ».» اهـ.

وروى البخاري ومسلم في صحيحيهما -واللفظ لمسلم- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: بينا الحبشة يلعبون عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بحرابهم إذ دخل عمر بن الخطاب فأهوى إلى الحصباء يحصبهم بها فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «دَعْهُمْ يَا عُمَرُ». وفي رواية البخاري من طريق آخر أنهم كانوا يلعبون في المسجد. وروى أحمد في مسنده عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يومئذ: «لَتَعْلَمُ يَهُودُ أَنَّ فِي دِينِنَا فُسْحَةً، إِنِّي أُرْسِلْتُ بِحَنِيفِيَّةٍ سَمْحَةٍ». حسَّنه الحافظ ابن حجر في «تغليق التعليق» (٢/ ٤٣، ط. المكتب الإسلامي).

وقد ذكر الإمام أبو جعفر الطحاوي الحنفي في «مشكل الآثار» (١/ ٢٦٩- ٢٧٠، ط. دار الكتب العلمية) أن هناك من استشكل حديث السيدة عائشة في لعب وفد الحبشة في المسجد قائلا: «فيما رويتم عن عائشة ما يجب دفعه وترك قبوله؛ لأن فيه لعب السودان بالدرق في مسجد رسول الله عليه السلام، وذلك من اللهو الذي لا يصلح في غيره من المساجد وكيف فيه على تجاوز حرمته حرمتهم غير المسجد الحرام» فأجاب الإمام الطحاوي عن هذا بقوله: «جوابنا له في ذلك بتوفيق الله وعونه أن الذي في حديث عائشة مما كان من السودان في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من اللهو المذموم؛ لأنه مما يحتاج إليه من أمثالهم في الحرب فذلك محمود منهم في المسجد وفيما سواه» اهـ.

وروى أحمد في مسنده عن محجن بن الأدرع رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «إِنَّكُمْ أُمَّةٌ أُرِيدَ بِكُمُ الْيُسْرُ». يقول الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (١/ ٩٤- ٩٥، ط. دار المعرفة- بيروت): «وفي حديث محجن بن الأدرع عند أحمد: «إِنَّكُمْ لَنْ تَنَالُوا هَذَا الأَمْرَ بِالمُغَالَبَةِ» و«خَيْر دِينِكُمْ اليَسَرَة» وقد يستفاد من هذا الإشارة إلى الأخذ بالرخصة الشرعية فإن الأخذ بالعزيمة في موضع الرخصة تنطع كمن يترك التيمم عند العجز عن استعمال الماء فيفضي به استعماله إلى حصول الضرر» اهـ.

والتشدد في غير موضع التشديد يُعَدُّ من التنطع المذموم شرعًا، فما جعل الله فيه سعة ومجالا لاختلاف العلماء وتعدد اجتهاداتهم لا يكون موضعا للتشديد والإنكار، ولهذا تقرر في قواعد الفقه أنه: (لا ينكر المختلف

فيه وإنما ينكر المجمع عليه) (يُنْظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٥٨، ط. دار الكتب العلمية)، ويقول ابن تيمية في «الفتاوى الكبرى» (٢/ ٩٢، ط. دار الكتب العلمية): «وفي صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ» قالها ثلاثا أي: المشددون في غير موضع التشديد» اهـ.

وروى أبو داود في سننه عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يقول: «لَا تُشَدِّدُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ فَيُشَدَّدَ عَلَيْكُمْ فَإِنَّ قَوْمًا شَدَّدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ فَشَدَّدَ اللهُ عَلَيْهِمْ فَتِلْكَ بَقَايَاهُمْ فِي الصَّوَامِعِ وَالدِّيَارِ وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ».

فهذا نهي عن التشدد في الدين؛ لأنه يستتبع شدة التكليف وشدة العقوبة، فالله سبحانه وتعالى جعل الدين سهلا سمحًا، ومن يخالف مقاصد الدين ويضاد الفطرة ويشدد على نفسه، فإنه حتمًا سيقصر فيما أوجبه على نفسه من الشدة التي اعتبرها من الدين، فيظل بعد ذلك يرى نفسه بعيدًا عن الدين مخالفًا له وتقل عزيمته وتضعف همته، ولا يدري أن تشدده كان هو مدخل الشيطان إليه، قال تعالى: ﴿ **وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا** ﴾ [الحديد : ٢٧]، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ».

يقول ملا علي القاري في «مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح» (١/ ٢٦٦، ط. دار الفكر- بيروت): «والظاهر أن المعنى: (لا تشددوا على أنفسكم) بإيجاب العبادات الشاقة على سبيل النذر أو اليمين، فيشدد الله عليكم فيوجب عليكم بإيجابكم على أنفسكم، فتضعفوا عن القيام بحقه

وتملوا وتكسلوا وتتركوا العمل فتقعوا في عذاب الله تعالى، وهذا المعنى هو الملائم للتعليل بقوله: (فإن قومًا) أي: من بني إسرائيل. (شددوا على أنفسهم): بالعبادات الشاقة، والرياضات الصعبة، والمجاهدات التامة. (فشدد الله عليهم): بإتمامها والقيام بحقوقها، وقيل: شددوا حين أمروا بذبح بقرة فسألوه عن لونها وسنها وغير ذلك من صفاتها، فشدد الله عليهم بأن أمرهم بذبح بقرة على صفة، لم توجد على تلك الصفة إلا بقرة واحدة لم يبعها صاحبها إلا بملء جلدها ذهبًا» اهـ.

أما الاحتياط فهو وسيلة يتوصل بها إلى غيرها، والوسائل لها أحكام المقاصد، ولهذا فهناك احتياط محمود يثاب عليه المكلف لموافقته مقاصد التشريع، وهناك احتياط مذموم يعد تنطعًا في الدين وتشددًا منهيًّا عنه في الإسلام.

والاحتياط (لغة): يأتي بمعنى الحفظ والأخذ بأحزم الأمور وأوثقها. جاء في «لسان العرب» لابن منظور (مادة: حوط، ٧/ ٢٧٩، ط. دار صادر): «حاطه يحوطه حوطًا وحيطة وحياطة: حفظه وتعهده. واحتاط الرجل: أخذ في أموره بالأحزم. واحتاط الرجل لنفسه: أي أخذ بالثقة. والحوطة والحيطة: الاحتياط. وحاطه الله حوطا وحياطة، والاسم الحيطة والحيطة: صانه وكلأه ورعاه. حاطه يحوطه حوطًا إذا حفظه وصانه وذب عنه وتوفر على مصالحه».اهـ.

وفي «المصباح المنير» للفيومي (مادة: حوط، ١/ ١٥٦، ط. المكتبة العلمية): «واحتاط للشيء: افتعال وهو طلب الأحوط الأحظ والأخذ بأوثق الوجوه» اهـ.

(وأما اصطلاحًا): فالاحتياط عبارة عن احتراز المكلف عن فعل ما اشتبه في كونه منهيا عنه، وعن ترك ما اشتبه في كونه مأمورًا به.

قال الجرجاني في «التعريفات» (ص: ١٢، ط. دار الكتب العلمية): «الاحتياط في اللغة: هو الحفظ. وفي الاصطلاح: حفظ النفس عن الوقوع في المآثم» اهـ.

وقد عرَّف الإمام القرافي الورع بما يشبه أن يكون تعريفًا للاحتياط، قال في كتاب «الفروق» (٤/ ٢١٠، ط. عالم الكتب): «والورع من أفعال الجوارح وهو ترك ما لا بأس به؛ حذرًا مما به بأس.. وهو مندوب إليه ومنه الخروج عن خلاف العلماء بحسب الإمكان» اهـ.

لكن الإمام العز بن عبد السلام يجعل الاحتياط أعم من الورع؛ حيث قال في «قواعد الأحكام» (٢/ ١٨- ١٩، ط. دار الكتب العلمية): «الاحتياط ضربان: أحدهما: ما يندب إليه، ويعبر عنه بالورع، كغسل اليدين ثلاثا إذا قام من النوم قبل إدخالهما الإناء.. والضرب الثاني: ما يجب من الاحتياط لكونه وسيلة إلى تحصيل ما تحقق تحريمه» اهـ.

أما لفظ (الأحوط) يستخدم أحيانًا بدلا من لفظ (الاحتياط)، لكنه لفظ شاذ من حيث اللغة؛ لأن أفعل التفضيل لا يبنى من المزيد. قال المُطَرِّزِي في

«المغرب في ترتيب المعرب» (ص: ١٣٤، ط. دار الكتاب العربي): «وقولهم: هذا أحوط: أي أدخل في الاحتياط؛ شاذ، ونظيره: أخصر من الاختصار» اهـ.

وقد دلت نصوص الكتاب والسنة على مشروعية العمل بالاحتياط والأمر به، فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ**﴾ [الحجرات: ١٢]، فالله سبحانه أمر باجتناب كثير من الظن، ولم يضع حدودًا لهذه الكثرة بل أبهمها حتى يَحْذر المُكَلَّف ويبالغ في الاحتياط من الوقوع في الإثم بترك ما يحتمل أن يكون إثمًا وإن لم يقطع بكونه كذلك.

قال الإمام ابن السبكي في «الأشباه والنظائر» (١/ ١١٠، ط. دار الكتب العلمية): «وقد اتفق لي مرة الاستدلال على هذه القاعدة -أي: العمل بالاحتياط- بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ**﴾، فلا يخفى أنه أمر باجتناب بعض ما ليس بإثم خشية من الوقوع فيما هو إثم، وذلك هو الاحتياط، وهو استنباط جيد» اهـ.

وفي تفسير الإمام الرازي «مفاتيح الغيب» (٢٨/ ١١٠، ط. دار إحياء التراث العربي): «قوله تعالى: ﴿**إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ**﴾ إشارة إلى الأخذ بالأحوط» اهـ.

وقال الشيخ الفاداني في «الفوائد الجنية» (٢/ ١٧١، ط. دار البشائر الإسلامية - بيروت): «قوله: ﴿**كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ**﴾ أبهم الكثير إشارة إلى أنه ينبغي الاحتياط والتأمل في كل منهي عنه» اهـ.

وروى البخاري ومسلم واللفظ له عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول وأهوى النعمان بأصبعيه إلى أذنيه: «إِنَّ الحَلالَ بَيِّنٌ وَإِنَّ الحَرَامَ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنْ النَّاسِ فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ كَالرَّاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللهِ مَحَارِمُهُ أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ». فقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من وقع في الشبهات وقع في الحرام» فيه دلالة على العمل بالاحتياط؛ لأن من كثر تعاطيه الشبهات صادف الحرام وإن لم يتعمده، أو أنه يعتاد التساهل فيتجرأ على شبهة ثم شبهة أغلظ منها ثم أخرى أغلظ وهكذا حتى يقع في الحرام عمدًا، والشبهات ليست من الحلال البين ولا من الحرام البيِّن، ومع هذا فإنه ينبغي الاحتياط منها خشية الوقوع في الحرام؛ لقوله صلى الله عليه وسلم: «فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه».

واتقاء الشبهات ممدوح شرعًا؛ وذلك لما يحصل لمن يفعل ذلك من تيقن البراءة من الذم الشرعي والصيانة لعرضه من كلام الناس فيه. (يُنْظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١١/ ٢٨، ط. دار إحياء التراث العربي). وعموم الاحتياط والاستبراء للدين مطلوب شرعًا مطلقًا. (يُنْظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي، ١/ ١١٢).

وروى الترمذي وابن ماجه والحاكم في المستدرك وصححه عن عطية السعدي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ

يَكُونَ مِنْ الْمُتَّقِينَ حَتَّى يَدَعَ مَا لَا بَأْسَ بِهِ حَذَرًا لِمَا بِهِ الْبَأْسُ». فالإنسان الذي يريد أن يكون من أهل التقوى المأمور بها شرعًا؛ ينبغي عليه أن يبالغ في حذره من الوقوع في الإثم، وإن استلزم ذلك ترك بعض المباحات مخافة أن ينجر للمحظورات، فدل الحديث على أن العمل بالاحتياط ممدوح مثاب عليه ومقصود للشارع الحكيم.

وقد عمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالاحتياط وحكم به في وقائع مشهورة، منها ما رواه الشيخان عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: مر النبي صلى الله عليه وسلم بتمرة مسقوطة فقال: «لَوْلَا أَنْ تَكُونَ مِنْ صَدَقَةٍ لَأَكَلْتُهَا».

وروى البخاري ومسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «إِنِّي لَأَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِي فَأَجِدُ التَّمْرَةَ سَاقِطَةً عَلَى فِرَاشِي فَأَرْفَعُهَا لِآكُلَهَا ثُمَّ أَخْشَى أَنْ تَكُونَ صَدَقَةً فَأُلْقِيهَا».

وروى البخاري في صحيحه عن عقبة بن الحارث أنه تزوج ابنة لأبي إهاب بن عزيز، فأتته امرأة فقالت: إني قد أرضعت عقبة والتي تزوج، فقال لها عقبة: ما أعلم أنكِ أرضعتني ولا أخبرتني. فركب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة فسأله، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كَيْفَ وَقَدْ قِيلَ» ففارقها عقبة، ونكحت زوجًا غيره.

قال الحافظ ابن حجر في «فتح الباري» (٤/ ٢٩٣، ط. دار المعرفة – بيروت): «وجه الدلالة فيه قوله: «كَيْفَ وَقَدْ قِيلَ» فإنه يشعر بأن أمره بفراق امرأته إنما كان لأجل قول المرأة إنها أرضعتهما، فاحتمل أن يكون صحيحًا فيرتكب الحرام، فأمره بفراقها احتياطًا على قول الأكثر»اهـ.

وروى البخاري ومسلم واللفظ له عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ فَلَا يَغْمِسْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ».

قال الإمام النووي في «شرح صحيح مسلم» (٣ / ١٧٩، ط. دار إحياء التراث العربي): «وفي هذا الحديث دلالة لمسائل كثيرة في مذهبنا ومذهب الجمهور.. ومنها: استحباب الأخذ بالاحتياط في العبادات وغيرها ما لم يخرج عن حد الاحتياط إلى حد الوسوسة» اهـ.

ويقول الإمام الجصاص الحنفي في كتاب «الفصول في الأصول» (٢/ ١١٠، ط. وزارة الأوقاف الكويتية): «واعتبار الاحتياط والأخذ بالثقة أصل كبير من أصول الفقه قد استعمله الفقهاء كلهم» اهـ.

ويقول الشيخ ابن تيمية في «مجموع الفتاوى» (٢٠/ ٢٦٢، ط. مجمع الملك فهد- المدينة النبوية): «رجح عامة العلماء الدليل الحاظر على الدليل المبيح وسلك كثير من الفقهاء دليل الاحتياط في كثير من الأحكام بناء على هذا، وأما الاحتياط في الفعل فكالمجمع على حسنه بين العقلاء في الجملة».اهـ.

والاحتياط قد يكون واجبا كما في من نسي صلاةً مِن الصلوات الخَمْس المفروضة لا يعرف عينها فإنه يلزمه الخَمْس؛ احتياطًا في التوصل بالأربع إلى تحصيل الواجبة.

وقال الشلبي في حاشيته على «تبيين الحقائق» (١/ ١٩٠، ط دار الكتاب الإسلامي): «ولو فاتته صلاة من يوم وليلة ولا يدري أيها هي: يقضي الخمس احتياطا» اهـ.

وقال الإمام الشيرازي في «المهذب» في فقه الإمام الشافعي (١/ ١٠٦، ط. دار الكتب العلمية): «وإن نسي صلاة ولم يعرف عينها لزمه أن يصلي خمس صلوات» اهـ. وذلك لوجوب إبراء الذمة بيقين، فكل صلاة من الخمس يجوز أن تكون هي المنسيَّة، فصارت حالات الشك خمسًا، فوجب أن يصلي خمسًا؛ ليستوفيَ جميع أحوال الشكّ، ويتيقن براءة ذمته من الفرض. وكذلك مَن خَفِيَ عليه موضعُ النجاسة من ثوب أراد تطهيره وجب عليه أن يغسله كلَّه.

وقال الإمام الشافعيُّ رضي الله عنه في كتاب «الأم» (٨/ ١١١، ط دار المعرفة): «وإن خفي موضع النجاسة من الثوب غسله كله لا يجزئه غيره» اهـ. فالعلم بطهارة الثوب يتوقف على الاحتياط بغسله كله، وأما إن غسل أكثرَه فلا يُعَدُّ طاهرا؛ لأن نجاسته متيقنة وزوالها مشكوك فيه لخفاء موضعها، واليقين لا يزال بالشك، فإذا لم يكن له غير هذا الثوب وجب عليه الاحتياط بغسل الثوب كله. وإذا اشتبهت على الرجل أختُه من الرضاع بأجنبية فإنه يجب عليه هنا الاحتياط بترك نكاحهما؛ لاجتناب حرمة نكاح الأخت.

وقد يكون الاحتياط مندوبًا كما في استحباب الخروج من الخلاف، يقول الإمام النووي في «روضة الطالبين» (١٠/ ٢١٩، ط. المكتب الإسلامي- بيروت): «العلماء إنما ينكرون ما أُجْمِع على إنكاره، أما المختلف فيه فلا

إنكار فيه؛ لأن كل مجتهد مصيب، أو المصيب واحد ولا نعلمه، ولا إثم على المخطئ. لكنْ إن ندبه على جهة النصيحة إلى الخروج من الخلاف فهو حسن محبوب، ويكون برفق؛ لأن العلماء متفقون على استحباب الخروج من الخلاف إذا لم يلزم منه إخلالٌ بسُنَّةٍ ثابتة أو وقوعٌ في خلافٍ آخر» اهـ.

ويتفرع على هذه القاعدة الكثير من المسائل المذكورة في كتب الفقه من كل مذهب، فيستحب عند الحنفية الوضوء من مس المرأة للخروج من خلاف من أوجبه. (يُنْظر: حاشية ابن عابدين، ١/ ٩٠، ط دار الكتب العلمية).

كما يندب عند المالكية قراءة البسملة أول الفاتحة في الصلاة إذا قصد بذلك الخروج من خلاف من أوجبها. (يُنْظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ١/ ٢٥١- ٢٥٢، ط. دار إحياء الكتب العربية).

ويستحب عند الشافعية مسح كل الرأس في الوضوء خروجا من خلاف من أوجبه. (يُنْظر: مغني المحتاج للخطيب الشربيني ١/ ١٨٩، ط. دار الكتب العلمية).

ويستحب عند الحنابلة لمن لا يحسن قراءة الفاتحة أن يصلى خلف قارئ لتكون قراءة الإمام قراءة له؛ خروجًا من الخلاف. (يُنْظر: كشاف القناع للبهوتي ١/ ٣٤٢، ط. دار الكتب العلمية).

وقد يكون الاحتياط مذمومًا إذا بلغ حد التنطع والابتداع والتشدد في الدين؛ فيُكره أو يحرم بحسب ما يترتب عليه من مفاسد وأضرار، ومثال الاحتياط المكروه: أن من شك في عدد الغسلات في الوضوء هل غسل مرتين أم ثلاثا يكره له العمل بالاحتياط عند الإمام أبي محمد الجويني وذلك حتى

لا يقع في الغسلة الرابعة البدعية، فهو متردد بين الغسلة الرابعة وهي بدعة وبين الغسلة الثالثة وهي سنة، وترك سنة أولى من اقتحام بدعة، بخلاف المصلى الذي يشك في عدد الركعات فإنه يأخذ بالأقل ليتيقن أداء الفرض. (يُنْظر: المجموع شرح المهذب للإمام النووي ١/ ٤٤٠، ط. دار الفكر).

وقد يصل المكلَّف بسبب العمل بما يسميه احتياطًا إلى حدِّ الوسوسة وإبطال العبادات، فالاحتياط الواجب في هذه الحالة هو ترك الاحتياط، فمثلًا: مَنْ جعَلَتْه الوسوسة يُحرِم بصلاة الظهر مثلا ثم يخرج منها، ثم يحرم ثم يخرج، بزعم أنه يحتاط في أن يحقِّق ركن الإحرام على وجهه الصحيح: فقد أوقعه هذا الاحتياط الذي يدَّعيه إلى الوقوع في المحرَّم، وهو قطع الفريضة بلا عذر والخروج من صلاةٍ لا يتيقن بطلانها، مُخالِفًا بذلك الأمر الوارد في قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾ [محمد: ٣٣]، وفي الحديث الشريف الذي رواه البخاري ومسلم عن عباد بن تميم، عن عمه قال: شُكِي إلى النبي صلى الله عليه وسلم الرجل يجد في الصلاة شيئا أيقطع الصلاة؟ قال: «لَا حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا أَوْ يَجِدَ رِيحًا». ففي هذا الحديث نهي عن أن يقطع الرجل صلاته إلا إذا تيقن الحدث.

يقول الإمام الزركشي في «المنثور» (٣/ ٣٨، ط. وزارة الأوقاف الكويتية): «فرض العين يلزم بالشروع إلا لعذر» اهـ.

ويقول شيخ الإسلام زكريا الأنصاري في «أسنى المطالب» (١/ ٤٣٠، بحاشية الرملي الكبير، ط. دار الكتاب الإسلامي): «(ويحرم الخروج من صوم وجب على الفور) أداء أو قضاء (وكذا على التراخي) لقوله تعالى:

﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ ولتلبسه بالواجب ولا عذر كما لو شرع في الصلاة أول الوقت» اهـ.

ومما سبق يتبين أن مفهوم الاحتياط أعم من مفهوم التشدد في الدين؛ وذلك لأن الاحتياط منه ما هو محمود ومنه ما هو مذموم، ومن الاحتياط المحمود الأخذ بأرجح أقوال العلماء وأبعدها عن احتمال الخطأ، ومنه الخروج من الخلاف قدر الإمكان فهذا مستحب بالاتفاق ما لم يترتب عليه إخلالٌ بمقاصد الشريعة السمحاء، والاحتياط المحمود أصل مقرر في الدين، عمل به النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأمر به وحكم به في العديد من الوقائع، ولهذا أخذ به جميع علماء الإسلام، بخلاف التشدد في الدين والذي هو صورة من صور الاحتياط المذموم، ويتردد حكمه بين الحرمة والكراهة. والله تعالى أعلم.

دليل سد الذريعة

السؤال

نسمع من بعض الناس أن الدليل على تحريم مسألةٍ مَا هو سدُّ الذريعة. فما سد الذريعة؟ وهل هو من الأدلة الشرعية؟

الجواب

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فسدُّ الذرائع عبارة عن كلمتين: إحداهما مضافة إلى الأخرى، أما الأولى -وهي سد- فالسين والدال أصل واحد يدلُّ على ردم شيء ومُلاءَمَته، ومن ذلك قولك: سدَدت الثُّلمة سدًّا. وكلُّ حاجزٍ بين الشيئين سَدٌّ. ومن ذلك السَّديد، ذُو السَّداد، أي الاستقامة؛ كأنَّه لا ثُلْمة فيه.

أما «ذرع» فقد ورد في «معجم مقاييس اللغة»: «الذال والراء والعين أصلٌ واحدٌ يدلُّ على امتدادٍ وتحرُّك إلى قُدُم، ثم ترجع الفروعُ إلى هذا الأصل». [معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٢/ ٣٥٠، فصل الذال من باب العين، و٣/ ٦٦ فصل السين من باب الدال].

والذريعة: الوسيلة، وقد تذرع فلان بذريعةٍ أي توسل، والجمع الذرائع. والذريعة مثل الدريئة جمل يختل به الصيد؛ يمشي الصياد إلى جنبه فيستتر به ويرمي الصيد إذا أمكنه، والذريعة السبب إلى الشيء، وأصله من ذلك الجمل، يقال: فلان ذريعتي إليك؛ أي سببي ووصلتي الذي أتسبب به إليك. [راجع: لسان العرب ٨/ ٩٣، مادة: ذرع، ط. دار صادر].

ومما تقدم يتضح أن سدَّ الذريعة في اللغة هو الإغلاق المُحكَم للطرق المؤدية إلى شيء ما.

أما التعريف الاصطلاحي لسد الذرائع فيقول الباجي: هي المسألة التي ظاهرها الإباحةُ ويتوصل بها إلى فعل المحظور. [إحكام الفصول للباجي ٢/ ٦٩٥- ٦٩٦، ط. دار الغرب].

وقال ابن العربي: «وهو كل عقد جائز في الظاهر يؤول أو يمكن أن يتوصل به إلى محظور». [أحكام القرآن ٢/ ٢٦٥، ط. دار الكتب العلمية].

والحكم في هذه المسألة أن الأصل في الأشياء الإباحة، وأن العمل بسد الذرائع في ما مفسدته نادرة، وهو ما أجمعت الأمة على عدم منعه -كما قال القرافي- فهو احتياطٌ مذموم؛ وذلك لندرة الضرر المتحصِّل منه، والنادر لا حكمَ له، كما هو مُقرَّرٌ فقهًا، ولأن الفعل هنا عارٍ عن المفسدة، والشارع إنما اعتبر غَلَبة المصلحة ولم يعتبر الأمر النادر، فما مفسدته نادرة من الذرائع باقٍ على أصل الإباحة ولا يُلتَفَتُ إلى قول مَنْ منَعه، كالماء الْمُشَمَّس في الأواني المعدنية في البلاد الحارَّة، فإنه يُكرَه استعماله مع توافُر غيره؛ خوفًا من وقوع نادِر ضرره، فإن لم يجد غيره تعيَّن استعمالُه؛ لغَلَبَة السلامة من شرِّه، ولا يجوز تعطيل المصالح الغالبة لوقوع المفاسد النادرة، ومن ذلك أيضًا المنع من زراعة العنب خشية الخمر، والمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنا، فهذه كلها ذرائعُ لا تُسَدُّ ووسائل لا تُحسَم. [راجع: قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام ١/ ١٠٠، ط دار الكتب العلمية، والفروق للقرافي ٢/ ٣٢، ط. عالم الكتب].

وكذلك لا يُعمَل بالاحتياط في سد الذرائع التي تؤدي إلى المفسدة كثيرًا لا غالبًا ولا نادرًا، فالأصل فيه الحمل على الأصل من صحة الإذن، كمذهب الشافعي وغيره، ولأن العلم والظن بوقوع المفسدة منتفيان؛ إذ ليس هنا إلا احتمالٌ مجرَّد بين الوقوع وعدمه، ولا قرينة ترجِّح أحد الجانبين على الآخر، واحتمالُ القصد للمفسدة والإضرار لا يقوم مقام نفس القصد ولا يقتضيه؛ لوجود العوارض من الغفلة وغيرها عن كونها موجودة أو غير موجودة. [الموافقات للشاطبي ٢/ ٣٦١، ط. دار المعرفة].

والدليل على ذلك أن الأصل في الأشياء الإباحة، فلا يحرم شيء إلا بدليل قوي، فعَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ الْخُشَنِيِّ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ- عَنْ رَسُولِ اللهِ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- قَالَ: "**إِنَّ اللهَ فَرَضَ فَرَائِضَ، فَلَا تُضَيِّعُوهَا، وَحَدَّ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَحَرَّمَ أَشْيَاءَ فَلَا تَنْتَهِكُوهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ رَحْمَةً لَكُمْ مِنْ غَيْرِ نِسْيَانٍ فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا**". قال النووي: حَدِيثٌ حَسَنٌ، رَوَاهُ الدَّارَقُطْنِيُّ وَغَيْرُهُ.

قال ابن رجب: «وَقَوْلُهُ فِي الْأَشْيَاءِ الَّتِي سَكَتَ عَنْهَا: "**رَحْمَةً مِنْ غَيْرِ نِسْيَانٍ**" يَعْنِي أَنَّهُ إِنَّمَا سَكَتَ عَنْ ذِكْرِهَا رَحْمَةً بِعِبَادِهِ، وَرِفْقًا، حَيْثُ لَمْ يُحَرِّمْهَا عَلَيْهِمْ حَتَّى يُعَاقِبَهُمْ عَلَى فِعْلِهَا، وَلَمْ يُوجِبْهَا عَلَيْهِمْ حَتَّى يُعَاقِبَهُمْ عَلَى تَرْكِهَا، بَلْ جَعَلَهَا عَفْوًا، فَإِنْ فَعَلُوهَا، فَلَا حَرَجَ عَلَيْهِمْ، وَإِنْ تَرَكُوهَا فَكَذَلِكَ، وَفِي حَدِيثِ أَبِي الدَّرْدَاءِ: ثُمَّ تَلَا: ﴿ **وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا** ﴾ [مريم: ٦٤]. وَمِثْلُ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿ **لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى** ﴾ [طه: ٥٢]. وَقَوْلُهُ: "**فَلَا تَبْحَثُوا عَنْهَا**" يَحْتَمِلُ اخْتِصَاصَ هَذَا النَّهْيِ بِزَمَنِ النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- لِأَنَّ كَثْرَةَ الْبَحْثِ وَالسُّؤَالِ عَمَّا لَمْ يُذْكَرْ قَدْ يَكُونُ سَبَبًا لِنُزُولِ التَّشْدِيدِ فِيهِ بِإِيجَابٍ أَوْ

تَحْرِيمٍ، وَحَدِيثُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ يَدُلُّ عَلَى هَذَا، فَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ النَّهْيُ عَامًّا، وَالْمَرْوِيُّ عَنْ سَلْمَانَ مِنْ قَوْلِهِ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ، فَإِنَّ كَثْرَةَ الْبَحْثِ وَالسُّؤَالِ عَنْ حُكْمِ مَا لَمْ يُذْكَرْ فِي الْوَاجِبَاتِ وَلَا فِي الْمُحَرَّمَاتِ، قَدْ يُوجِبُ اعْتِقَادَ تَحْرِيمِهِ أَوْ إِيجَابِهِ، لِمُشَابَهَتِهِ لِبَعْضِ الْوَاجِبَاتِ أَوِ الْمُحَرَّمَاتِ، فَقَبُولُ الْعَافِيَةِ فِيهِ، وَتَرْكُ الْبَحْثِ عَنْهُ وَالسُّؤَالِ خَيْرٌ، وَقَدْ يَدْخُلُ ذَلِكَ فِي قَوْلِ النَّبِيِّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: «**هَلَكَ الْمُتَنَطِّعُونَ، قَالَهَا ثَلَاثًا**». خَرَّجَهُ مُسْلِمٌ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ مَسْعُودٍ مَرْفُوعًا، وَالْمُتَنَطِّعُ: هُوَ الْمُتَعَمِّقُ الْبَحَّاثُ عَمَّا لَا يَعْنِيهِ، وَهَذَا قَدْ يَتَمَسَّكُ بِهِ مَنْ يَتَعَلَّقُ بِظَاهِرِ اللَّفْظِ، وَيَنْفِي الْمَعَانِيَ وَالْقِيَاسَ كَالظَّاهِرِيَّةِ.

وَالتَّحْقِيقُ فِي هَذَا الْمَقَامِ -وَاللهُ أَعْلَمُ- أَنَّ الْبَحْثَ عَمَّا لَمْ يُوجَدْ فِيهِ نَصٌّ خَاصٌّ أَوْ عَامٌّ عَلَى قِسْمَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنْ يَبْحَثَ عَنْ دُخُولِهِ فِي دَلَالَاتِ النُّصُوصِ الصَّحِيحَةِ مِنَ الْفَحْوَى وَالْمَفْهُومِ وَالْقِيَاسِ الظَّاهِرِ الصَّحِيحِ، فَهَذَا حَقٌّ، وَهُوَ مِمَّا يَتَعَيَّنُ فِعْلُهُ عَلَى الْمُجْتَهِدِينَ فِي مَعْرِفَةِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ.

وَالثَّانِي: أَنْ يُدَقِّقَ النَّاظِرُ نَظَرَهُ وَفِكْرَهُ فِي وُجُوهِ الْفُرُوقِ الْمُسْتَبْعَدَةِ، فَيُفَرِّقُ بَيْنَ مُتَمَاثِلَيْنِ بِمُجَرَّدِ فَرْقٍ لَا يَظْهَرُ لَهُ أَثَرٌ فِي الشَّرْعِ، مَعَ وُجُودِ الْأَوْصَافِ الْمُقْتَضِيَةِ لِلْجَمْعِ، أَوْ يَجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقَيْنِ بِمُجَرَّدِ الْأَوْصَافِ الطَّرْدِيَّةِ الَّتِي هِيَ غَيْرُ مُنَاسِبَةٍ، وَلَا يَدُلُّ دَلِيلٌ عَلَى تَأْثِيرِهَا فِي الشَّرْعِ، فَهَذَا النَّظَرُ وَالْبَحْثُ غَيْرُ مَرْضِيٍّ وَلَا مَحْمُودٍ، مَعَ أَنَّهُ قَدْ وَقَعَ فِيهِ طَوَائِفُ مِنَ الْفُقَهَاءِ، وَإِنَّمَا الْمَحْمُودُ النَّظَرُ الْمُوَافِقُ لِنَظَرِ الصَّحَابَةِ وَمَنْ بَعْدَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ الْمُفَضَّلَةِ كَابْنِ عَبَّاسٍ وَنَحْوِهِ، وَلَعَلَّ هَذَا مُرَادُ ابْنِ مَسْعُودٍ بِقَوْلِهِ: إِيَّاكُمْ وَالتَّنَطُّعَ، إِيَّاكُمْ وَالتَّعَمُّقَ،

وَعَلَيْكُمْ بِالْعَتِيقِ، يَعْنِي مَا كَانَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ». [جامع العلوم والحكم ٢/ ١٧٠، ط. مؤسسة الرسالة].

وقال ابن حزم: «المشتبهات ليست بيقين من الحرام، وإذا لم تكن مما فصل من الحرام فهي على حكم الحلال بقول تعالى ﴿ **وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ** ﴾ فما لم يفصل فهو حلال بقوله تعالى: ﴿ **هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** ﴾ وبقوله -صلى الله عليه وسلم-: "**أعظم الناس جرمًا في الإسلام من سأل عن شيء لم يحرمه فحرم من أجل مسألته**"». [الإحكام في أصول الأحكام ٦/ ٣، ط. دار الآفاق الجديدة].

وأشهر القائلين بسدِّ الذريعة المذهب المالكي والحنبلي: فعن مذهب الإمام مالك يقول الحطاب: «مذهبه -رضي الله عنه- مبنيٌّ على سدِّ الذرائع واتِّقاء الشبهات، فهو أبعدُ المذاهب عن الشبه». [مواهب الجليل للحطاب ١/ ٢٦، ط. دار الفكر].

وعن مذهب الحنابلة يقول ابن النجار: «(وتُسَدُّ) بالبناء للمفعول (الذرائع) جمع ذريعة (وهي) أي الذريعة (ما) أي شيء من الأفعال أو الأقوال (ظاهره مباح، ويتوصل به إلى محرَّم) ومعنى سدها: المنع من فعلها لتحريمه». [الكوكب المنير ٤/ ٤٣٤، ط. مكتبة العبيكان].

ويقول الزركشي: «وقال القرطبي: سدُّ الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه، وخالفه أكثر الناس تأصيلًا، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلًا».

ثم قرر موضع الخلاف فقال: «اعلم أن ما يفضي إلى الوقوع في المحظور إما أن يلزم منه الوقوع قطعًا أو لا، الأول ليس في هذا الباب بل من باب ما لا خلاص من الحرام إلا باجتنابه، ففعله حرام من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، والذي لا يلزم إما أن يفضي إلى المحظور غالبًا أو ينفك عنه غالبًا أو يتساوى الأمران، وهو المسمى بالذرائع عندنا. فالأول لا بد من مراعاته، والثاني والثالث اختلف الأصحاب فيه، فمنهم من يراعيه وربما يسميه التهمة البعيدة والذرائع الضعيفة». [البحر المحيط للزركشي ٨/ ٩٠، ط. دار الكتبي].

وقد استدل القائلون بسدِّ الذريعة بالكتاب والسنة، أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ فَيَسُبُّوا اللهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ**﴾ [الأنعام: ١٠٨].

يقول ابن العربي: «اتفق العلماء على أن معنى الآية: لا تسبوا آلهة الكفار فيسبوا إلهكم، وكذلك هو؛ فإن السب في غير الحجة فعل الأدنياء. وقال النبي -صلى الله عليه وسلم-: "**لعن الله الرجل يسب أبويه. قيل: يا رسول الله وكيف يسب أبويه؟ قال: يسب أبا الرجل فيسب أباه، ويسب أمه فيسب أمه**". فمنع الله تعالى في كتابه أحدًا أن يفعل فعلًا جائزًا يؤدي إلى محظور، ولأجل هذا تعلَّق علماؤنا بهذه الآية في سدِّ الذرائع، وهو كل عقد جائز في الظاهر

يؤول أو يمكن أن يتوصل به إلى محظور... وقد قيل: إن المشركين قالوا: لئن لم تَنْتَهُنَّ عن سبِّ آلهتنا لنَسُبَّنَّ إلهكم، فأنزل الله تعالى هذه الآية». [أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٢٦٥].

وقد ورد في السنة الحثُّ على الورع واتقاء الشبهات، مثل قوله -صلى الله عليه وسلم-: ((**من وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه**)). وقوله: ((**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**)). رواه الترمذي والنسائي. وقوله: ((**الإثم ما حاك في صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس**)). رواه مسلم. وقد جعل الشوكاني هذه الأحاديث من أحسن ما يستدل به على هذا الباب. [راجع: إرشاد الفحول للشوكاني ٢/ ١٩٦، ط. دار الكتاب العربي].

إلا أن الفقهاء المانعين من سدِّ الذريعة يرون أن الأدلةَ المذكورة في الباب إنما هي أدلةٌ إجماليةٌ عامةٌ لا تتناول جميع أفراد الباب؛ لأن الوسيلة أقسام وليست قسمًا واحدًا، فهي تأخذ الأحكام التكليفية الخمسة، ثم هي غير منضبطة، ويظهر ذلك لمن تأمل الفروع. ومن الغريب أن يكون أحد فقهاء المالكية هو الذي يوضح هذا الأمر، حيث يقول القرافي المالكي: «اعلم أن الذريعة هي الوسيلة للشيء، وهي ثلاثة أقسام، منها ما أجمع الناس على سدِّه، ومنها ما أجمعوا على عدم سده، ومنها ما اختلفوا فيه، فالمجمع على عدم سده كالمنع من زراعة العنب خشية الخمر والتجاور في البيوت خشية الزنا، فلم يمنع شيء من ذلك، ولو كان وسيلة للمحرم، وما أجمع على سده كالمنع من سب الأصنام عند من يعلم أنه يسب الله تعالى حينئذ، وكحفر الآبار

في طرق المسلمين إذا علم وقوعهم فيها أو ظن، وإلقاء السم في أطعمتهم إذا علم أو ظن أنهم يأكلونها فيهلكون، والمختلف فيه كالنظر إلى المرأة لأنه ذريعة للزنا وكذلك الحديث معها، ومنها بيوع الآجال عند مالك رحمه الله، ويحكى عن المذهب المالكي اختصاصه بسد الذرائع وليس كذلك، بل منها ما أجمع عليه كما تقدم، وحينئذ يظهر عدم فائدة استدلال الأصحاب على الشافعية في سد الذرائع بقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ**﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وبقوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ**﴾ فذمهم لكونهم تذرعوا للصيد يوم السبت المحرَّم عليهم بحبس الصيد يوم الجمعة، وبقوله عليه السلام: "**لعن الله اليهود، حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها**"».

إلى أن قال: «فهذه وجوه كثيرة يستدلون بها، وهي لا تفيد، فإنها تدل على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة، وهذا مجمعٌ عليه، وإنما النزاع في الذرائع خاصة، وهي بيوع الآجال ونحوها، فينبغي أن تذكر أدلة خاصة لمحل النزاع، وإلا فهذه لا تفيد وإن قصدوا القياس على هذه الذرائع المجمع عليها فينبغي أن يكون حجتهم القياس خاصة، ويتعين حينئذ عليهم إبداء الجامع حتى يتعرض الخصم لدفعه بالفارق ويكون دليلهم شيئًا واحدًا وهو القياس وهم لا يعتقدون أن مدركهم هذه النصوص، وليس كذلك فتأمل ذلك، بل يتعين أن يذكروا نصوصًا أخر خاصة بذرائع بيوع الآجال خاصة ويقتصرون عليها». [الفروق ٣/ ٢٦٦]. .

أضف إلى ذلك أن الأحاديث الواردة في الباب تدل على الورع، وهذا أمرٌ لا خلافَ فيه؛ لأن أمر الورع واسع ومرغب فيه، ولكن العمل به مستحبٌّ لا واجب، ومما يدل على ذلك أيضًا ما ورد عن عقبة بن الحارث قال: **"تزوجت امرأة، فجاءتنا امرأة سوداء فقالت: إني قد أرضعتكما، فأتيت النبي -صلى الله عليه وسلم- فقلت: تزوجت فلانة بنت فلان، فجاءتنا امرأة سوداء فقالت: إني قد أرضعتكما، وهي كاذبة، قال: فأعرض عني. قال: فأتيته من قبل وجهه فأعرض عني بوجهه، فقلت: إنها كاذبة، قال: وكيف بها وقد زعمت أنها قد أرضعتكما دعها عنك"**. أخرجه البخاري.

يقول العيني في «العمدة»: «قال صاحب التلويح: ذهب جمهور العلماء إلى أن النبي أفتاه بالتحرز من الشبهة وأمره بمجانبة الريبة خوفًا من الإقدام على فرج يخاف أن يكون الإقدام عليه ذريعة إلى الحرام؛ لأنه قد قام دليل التحريم بقول المرأة، لكن لم يكن قاطعًا ولا قويًّا ... لكنه أشار عليه بالأحوط، يدل عليه أنه لما أخبره أعرض عنه، فلو كان حرامًا لما أعرض عنه بل كان يجيبه بالتحريم، لكنه لما كرر عليه مرة بعد أخرى أجابه بالورع». [عمدة القاري ١١/ ١٦٧، ط. دار إحياء التراث العربي].

ومن ردود المانعين أيضًا: أن الوسيلة أقسام وليست قسمًا واحدًا، فهي تأخذ الأحكام التكليفية الخمسة، ثم هي غير منضبطة، ويظهر ذلك لمن تأمل الفروع. كما أن الفروع التي ذكرها أصحاب الرأي الآخر مقابلة بأفرع لم تأخذ بسد الذريعة، بل أخذت بظاهر الأمر، وهذا على تسليم ما ذكروه يُظهر أن «سد الذريعة» غير منضبط، مما يتعذر معه اتخاذه دليلًا فقهيًّا مستقلًّا.

والخلاصة: أنه لا خلاف في أن ما وردت به النصوص الشرعية من سد الذريعة يجب الامتثال له، وهذا عليه الإجماع، ومثاله النهي عن سب آلهة المشركين كي لا يؤدي ذلك إلى سبِّهم لله تعالى، والنهي عن الصلاة في أوقات مخصوصة. كما أن الراجح عدم اعتبار «سد الذريعة» دليلًا مستقلًّا يستند إليه المجتهد في حكمه على المسائل الفرعية، وإذا لم تصلح دليلًا فلا دخل لها في عملية الترجيح، إذ إن الترجيح فرع عن الاعتبار كما قلناه مرارًا، من ذلك فتوى بعنوان «الترجيح بالمصلحة».

وبناءً على ما سبق فإن سدَّ الذريعة من الأدلة المختلَف فيها، ويعمل به فيما كان مجمعًا على تحريمه وليس ما كان فيه ضرر نادر أو مفسدة موهومة. والله تعالى أعلم.

المحتويات